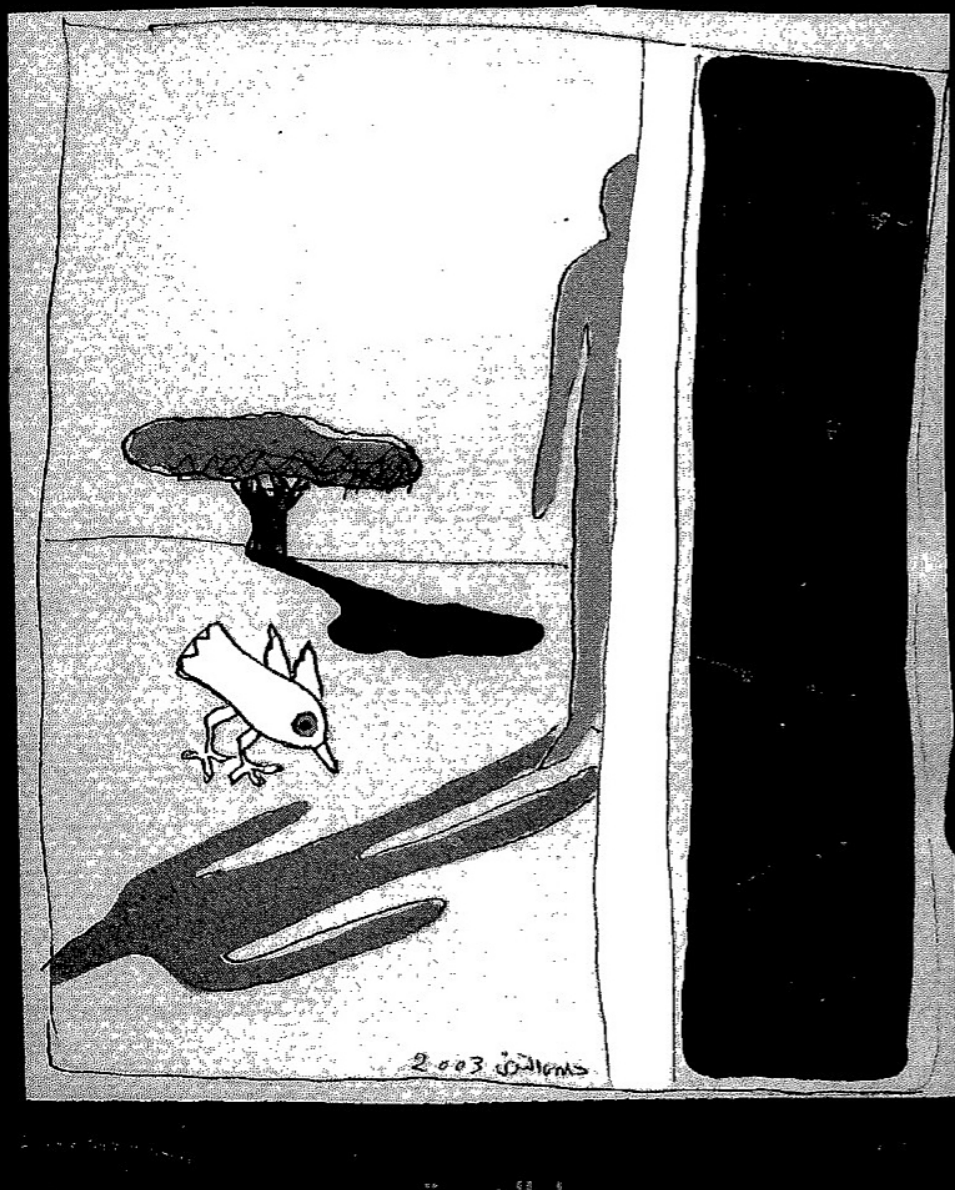
عبــــد الوهــــاب المسيـــــرى

"دفاع عن الإنسان"

دراســات نظريــة وتطبيقــيــة فــى النمــاذج المــركبــة



دار الشروق

دفاع عن الإنسان

دراسات نظرية وتطبيقية فى النماذج المركبة

الطبعة الأولى
١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م

القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصرى -
رابعة العدوية - مدينة نصر
ص . ب : ٣٣ البانوراما - تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩
فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)
البريد الإلكترونى: email: dar@shorouk, com.

عبد الوهاب المسيرى

دفاع عن الإنسان

دراسات نظرية وتطبيقية فى النماذج المركبة

دار الشروق

إهـــــداء

إلى د. نور شريف ود. ديفيد وايمر...

مُعلِّمين وصديقين

To Dr. Nur Sheriff and Dr. David Weimer
Teachers and friends

إلى محمد سعيد البسيوني وكافين رايلي...

صديقين ومُعلِّمين

To Mohamed El-Bassiouni and Kevin Reilly
Friends and teachers

مقدمة

الإنسان ظاهرة فريدة مركبة، وكل إنسان فرد له نتوءه وتعرجاته وأسراره ومنحناه الخاص الذى يميزه عن بقية الجنس البشرى. وبرغم إيماننا بأن ثمة إنسانية مشتركة تجمعنا جميعًا، فإن هذا لا يعنى رفض الخصوصيات الإنسانية المختلفة. وهذه التركيبية الإنسانية التى لا حدود لها هى ما يميز الإنسان عن الكائنات الطبيعية/ المادية، ويفصله عن عالم الطبيعة/ المادة.

ولكن هناك من يرى عكس ذلك، إذ يذهب هؤلاء إلى أن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة، فهو ظاهرة طبيعية/ مادية لا يوجد ما يميزه عن عالم الطبيعة/ المادة؛ ومن ثم فالقوانين الطبيعية الكامنة فى المادة والتى تسرى على الظواهر الطبيعية/ المادية تسرى عليه هو الآخر. وحسب هذه الرؤية المادية يمكن رد الإنسان إلى القوانين الطبيعية/ المادية ويمكن تفسيره فى كليته فى إطارها، ويمكن دراسته من خلال نفس المناهج التى تستخدم فى دراسة الظواهر الطبيعية/ المادية. ولذا يحاول من يؤمنون بهذه الرؤية أن يستخدموا منهجًا واحدًا سواء فى تعاملهم مع الظواهر الطبيعية/ المادية أو مع الظواهر الإنسانية؛ فيختزلون الإنسان إلى عنصر واحد أو عنصرين، ويسقطون كثيرًا من الأبعاد المركبة التى تميزه عن غيره من الكائنات. وهم بإنكارهم تركيبيته وفرادته ينكرون إنسانيته.

ونحن نذهب إلى أن أصحاب هذه الرؤية يستخدمون نماذج تحليلية مادية اختزالية لا تصلح فى تفسير الظواهر الإنسانية، تاريخية كانت أم اجتماعية أم ثقافية، لأنه لتناول الظاهرة الإنسانية لابد من الابتعاد عن الموضوعية المادية المتلقية، ولابد من استخدام نماذج تحليلية مركبة. والنماذج المركبة هى النماذج التى يدخل فى تركيبها عدد من العناصر المتنوعة المتداخلة بل والمتناقضة، منها السياسى والاجتماعى والاقتصادى والدينى والحضارى. والنموذج التحليلى المركب يمكنه الإحاطة بمعظم جوانب الظاهرة الإنسانية موضع الدراسة لأنه متعدد الأبعاد والمستويات. واستخدام النماذج المركبة فى تصورى هو

تعبير عن احترام إنسانية الإنسان وتركيبيته، فهو في نهاية الأمر دفاع عن الإنسان ضد النزعات المادية (العدمية) التي تحاول تفكيكه ورده إلى ما هو دونه، أي قوانين المادة وحركتها.

و يتناول الفصل الأول من هذا الكتاب («الجماعات الوظيفية: مقدمة نظرية») نموذجًا مركبًا محددًا هو الجماعات الوظيفية، وهو نموذج قمت بتطويره استنادًا إلى مجموعة من النماذج طورها علم الاجتماع الغربي. ويقدم الفصل الثاني («الجماعات الوظيفية: دراسات تطبيقية») محاولة لتطبيق هذا النموذج على بعض الجماعات الوظيفية اليهودية وعلى المماليك (باعتبارهم جماعة وظيفية قتالية)، كما يحاول تفسير ظاهرة فشل الاستعمار الغربي في تحويل أقباط مصر إلى جماعة وظيفية. ويتناول الفصل الثالث («الماشيح والماشيحانية») ظاهرة معروفة بين أعضاء الجماعات اليهودية (وفي كثير من الحضارات) وهي ظهور شخص يدَّعي أنه الماشيح (أي المسيح المخلص اليهودي)، وأنه سيأتي بالخلاص لليهود وسيعود بهم إلى صهيون. ويتناول الفصل أيضًا حالة محددة وهي حالة أهم المشحاء وهو شبتاي تسفي. ويتناول الفصل الرابع («الحسيدية والصهيونية») أهم حركة دينية يهودية في العصر الحديث بوصفها حركة مشيحانية دينية يهودية خلقت تربة خصبة لظهور الصهيونية. ويتناول الفصل الخامس («معاداة السامية») والسادس («معاداة اليهود: تفكيك وتركيب ثلاث حالات») والسابع («العبقرية اليهودية») بعض الظواهر اليهودية المختلفة. وتحاول هذه الفصول أن تبين أن من يؤمن بمعاداة السامية ويكره اليهود ويراهم خطرًا على البشر، لا يختلف كثيرًا عمن يؤمن بعبقرية اليهود ويرى أنهم أهم مصدر خير للبشر، فكلاهما يخرج باليهود من نطاق ما هو إنساني، ويراهم ملائكة أو شياطين.

ولكن برغم تناقض هذه الظواهر، فإن الدراسة تحاول تفسيرها من خلال استخدام نموذج الجماعة الوظيفية ونماذج أخرى مثل نموذج الحلولية والعلمانية الشاملة. وتبين كل هذه الفصول أنه لا يمكن فهم هذه الظواهر حق الفهم إلا بوضعها في سياقاتها الاقتصادية والتاريخية والاجتماعية والثقافية والدينية المختلفة. ويحاول الفصل الثامن («ماساداه بين التاريخ المركب والأسطورة الاختزالية») أن يبين كيف وظف الصهاينة واقعة تاريخية مشكوكا فيها؛ فحولوها إلى أسطورة قومية أساسية من خلال استخدام النماذج الاختزالية.

و يتناول الفصل التاسع («محاولة تفسير الإبادة النازية ليهود أوربا») ظاهرة المحرقة النازية، ويحاول تفسيرها من خلال وضعها في السياق الغربي الحديث، ثم يضعها في

سياقها الألمانى واليهودى. ويتناول الفصلان العاشر («حملات الفرنجة والجماعات اليهودية») والحادى عشر («الماسونية») ظاهرتين تاريخيتين تشغلان الوجدان العربى فى الوقت الحاضر. ويحاول الفصلان تقديم رؤية مركبة تدرس العناصر الدينية والاقتصادية والحضارية التى أدت لتجريد حملات الفرنجة ضد المسلمين وإلى انتشار الماسونية. ويتناول الفصل الثانى عشر والأخير («المتحف والذات القومية») إشكالية جديدة بعض الشىء فى الكتابات العربية وهى إشكالية علاقة معمار المتحف وطريقة ترتيب مقتنياته بنموذج الذات القومية (اختزاليًا كان أم مركبًا) الكامن وراءها. وقد تعمدنا اختيار موضوعات مختلفه قد لا يربطها رابط، حتى نبين المقدرة التحليلية والتفسيرية للنماذج المركبة.

و يضم هذا الكتاب ملحقين، أولهما: «الموضوعية المادية الاختزالية والتفسيرية المركبة»، والذى يتناول عدة قضايا من بينها علاقة الإدراك بالواقع والنماذج المعرفية وطريقة صياغة النماذج التحليلية وطريقة تطبيقها. كما يعقد مقارنة بين النماذج الاختزالية والنماذج المركبة. ويوجد جزء عن علاقة المؤشر بهذه النماذج، وجزء آخر عن النماذج الثلاثة التى استخدمت فى كل من **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** وهذا الكتاب. ويوجد جزء ثالث عن نموذج التكامل غير العضوى كما يتبدى فى الانتفاضة. أما الملحق الثانى، فيضم تعريفًا لبعض المصطلحات التى تتواتر فى هذه الدراسة. ونحن نرى أنه قد يكون من المفيد أن يقرأ القارئ الملحق الأول قبل أن يبدأ فى قراءة الكتاب. ولكن هناك من يرى أنه من الأفضل أن يبدأ بالخاص ودراسة الحالات المختلفة قبل أن يصل إلى التعميمات المنهجية، والأمر متروك لكل قارئ حسبما يرى.

وبعض فصول هذا الكتاب أخذت من دراسات سابقة.. ولكننا أعدنا نشرها لأننا وجدنا أنها توضح القضية المنهجية التى يتناولها الكتاب الحالى. ومنذ أن بدأت فى محاولة تطوير النماذج كأداة تحليلية كان أصدقائى (وبخاصة الدكتور سيف عبد الفتاح بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة) وطلبتى وأبنائى (ممن يساعدوننى فى أبحاثى ويحضرون ندوتى الشهرية) يطلبون منى أن أبين كيف يمكن صياغة النماذج المركبة وكيف يمكن تشغيلها وتطبيقها. ولذا كتبت **حياتى الفكرية**، وهى سيرتى كمفكر، وقد حاولت ألا أقدم فيها ثمرة فكرى وحسب، بل وأيضا طريقة نموه وتشكله. ولذا كان عنوانها الفرعى **فى البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية**. ثم كتبت كتاب **الإنسان والحضارة والنماذج المركبة**. وأخيراً قررت كتابة هذا الكتاب ليكون دراسة مفصلة فى النماذج المركبة ومعه دراسات تطبيقية من مجالات مختلفة.

وقد يجد القارئ بعض التكرار فى بعض المواطن، ولكنا نرجو ملاحظة أن هذه دراسة نظرية وتطبيقية فى المنهج. ولذا كثيراً ما كنا نوقف السرد لننبه القارئ إلى نقطة منهجية سبق ذكرها، حتى يرى كيف تبدّت فى جزء معيَّن من الدراسة. وهذا ما يسمى بالتعليق على التعليق (بالإنجليزية: ميتا ناراتيف meta narrative)، أى أننا فى أثناء قيامنا بتحليل ظاهرة ما فإننا كنا لا نكتفى بإعطاء القارئ ثمرة عملية التفكيك وإعادة التركيب، بل وكنا نبين الخطوات المختلفة التى نخطوها ونشير إلى كيفية الانتقال من عنصر إلى عنصر.

وقد قام أصدقائى وأبنائى الدكتورة جيهان فاروق (المدرسة بكلية البنات بجامعة عين شمس)، والدكتورة هبة غازى (المعيدة بكلية الطب بجامعة عين شمس)، والدكتور محمد هشام (المدرس بجامعة حلوان)، و الدكتورة ماجدة أنور(المدرسة بجامعة المنوفية) بقراءة الكتاب قبل نشره، وناقشوا معى ماجاء فيه، واقترحوا كثيراً من التعديلات التى أفادت الكتاب. كما قام الأستاذ على سليمان (بمجلس الشورى) بتحرير الكتاب، فلهم منى الشكر وعند الله الجزاء.

عبد الوهاب المسيرى

دمنهور ـ القاهرة

أكتوبر ٢٠٠٣

الفصل الأول
الجماعات الوظيفية: مقدمة نظرية

يتنازع الدراسات فى حقل العلوم الإنسانية ككل اتجاهان متضادان: أولهما، اتجاه نحو التخصيص المتطرف الذى يرى كل ظاهرة بوصفها ظاهرة فريدة لا يمكن أن تندرج تحت أى نمط أو نموذج فتصبح مكتفية بذاتها ومرجعية ذاتها، وهو ما نسميه «الأيقنة» (أى أن تصبح الظاهرة كالأيقونة لا تشير إلا إلى ذاتها). والاتجاه الثانى، هو الاتجاه نحو التعميم المتطرف الذى يفقد الظاهرة موضع الدراسة أى خصوصية حضارية أو إثنية أو اقتصادية.

وكلا الاتجاهين، نحو التخصيص المتطرف (الذى يجعل من المستحيل قيام العلم) أو التعميم المتطرف (الذى عادةً ما يعبِّر عن «علموية» مادية لا تخدم خصوصية الظاهرة الإنسانية وتسقط فى تأليه القانون «العلمى» على حساب المنحنى الخاص للظاهرة الإنسانية)، يجعلنا غير قادرين على فهم الواقع حق الفهم وإدراكه بطريقة مركبة وتفسيره بطريقة معقولة.

الجماعات الوظيفية:

النماذج المركبة أداة تحليلية تساهم فى تجاوز الاستقطاب والازدواجية والتأرجح بين العام والخاص السابقة الإشارة إليها. والنموذج المركب الذى نحاول تقديمه فى هذا الفصل هو نموذج «الجماعات الوظيفية»، وهو مفهوم تحليلى يمكن أن نصفه بأنه قديم/ جديد. فهو «قديم» بحسبان أن كثيراً من المفكرين فى الغرب قد استخدموه دون تسميته (ماركس وفيبر وليون)، وبحسبان أنه كامن فى كثير من الدراسات التى كُتبت عن الجماعات اليهودية وغيرها من الأقليات (مثل الأرمن). فكاتب مثل شكسبير فى **تاجر البندقية** يصف شيلوك فى عبارات تبيِّن أن الكاتب الإنجليزى العظيم قد أدرك بشكل فطرى كثيراً من ملامح

الجماعة الوظيفية. كما أن كثيراً من الكتابات الصهيونية (وبخاصة كتابات الصهاينة العماليين) قد أدركت ملامح الجماعة الوظيفية. ونحن نذهب إلى أن كلاسيكيات معاداة اليهود مثل البروتوكولات، حينما تصف «اليهودى»، إنما تصف عضو الجماعة الوظيفية.

وأخيراً، يمكن القول إنه مفهوم «قديم» بحسبان أن هناك محاولات فى علم الاجتماع الغربى لوصف «بعض» الجماعات الوظيفية من خلال مجموعة من المُصطلَحات، من بينها: «الأقلية الوسيطة» - «الشعوب التجارية الوسيطة» - «الوسطاء المهاجرون» - «الشعوب التجارية الهامشية» - «الأقليات الدائمة».

وبرغم أهمية هذه المحاولات، وبرغم ارتفاع مقدرتها التفسيرية، فإنه من الممكن ملاحظة ما يلى:

١ - كما هو متوقع، ركَّز العلماء والدارسون الغربيون، حبيسو التجربة الغربية، جُلَّ اهتمامهم على جماعتين وظيفيتين أساسيتين:

(أ) الجماعات الإثنية التى تضطلع بدور مالى تجارى من خلال رأس المال البدائى أو الربوى فى المجتمعات القديمة أو الوسيطة. وهذا يشكل جزءاً من اهتمام العلماء والدارسين الغربيين بتاريخ الرأسمالية الغربية.

(ب) المهاجرون بانتمائهم الإثنى والوظيفى المتميز. وهذا يشكل جزءاً من اهتمام العلماء والدارسين الغربيين بمشكلة أساسية تواجهها المجتمعات الغربية الحديثة.

٢ - أهمل علماء الاجتماع الغربى الجماعات الوظيفية الأخرى فلم يدرسوها أصلاً أو قاموا بدراستها وكأنها لا علاقة لها بالجماعات الوظيفية التجارية والمالية، ولذا فهم يتعاملون مع ظواهر مثل الخصيان والجوارى والمماليك والإنكشارية والبغايا بوصفها ظواهر غير ذات صلة. بل إنهم يتعاملون مع ظواهر تُوجَد فى داخل المجتمع الغربى ذاته، مثل المرتزقة والعاهرات، بوصفها ظواهر لا علاقة لها بظاهرة الجماعات الوظيفية.

٣ - أهمل علماء الاجتماع الغربيون الجانب غير الاقتصادى للجماعات الوظيفية (مثل علاقتهم بالعلمانية الشاملة وميلهم نحو الحلولية الكمونية وتمركزهم حول ذاتهم ورؤيتهم للكون) إذ تعرَّضوا لها بشكل سطحى.

لكل هذا، لم تظهر دراسة واحدة شاملة لهذا الموضوع تجمع ملامحه وتحوّله إلى نموذج تفسيرى يتسم بنفس شمول وتركيب نموذج الجماعات الوظيفية كما نطرحه. ونحن فى

محاولتنا لنحت هذا النموذج المركب، استفدنا ولا شك من كل الدراسات السابقة والنماذج التفسيرية الجزئية (الكامنة والظاهرة) المطروحة. ولكننا حاولنا تجاوزها جميعها، لا عن طريق رفضها وإنما عن طريق مزجها وربطها الواحدة بالأخرى. كما ربطنا بينها وبين نماذج تفسيرية أخرى لظواهر أخرى، وجردنا من كل هذا نموذجًا تحليليّا واحدًا (نموذج الجماعة الوظيفية) يتسم ـ في تصوُّرنا ـ بقدر أعلى من المرونة والشمول والتركيب من عائلة النماذج الجزئية التي أشرنا لها من قبل. وهو نموذج يتجاوز الأبعاد الاقتصادية والسياسية المباشرة ليصل إلى الأبعاد الحضارية والمعرفية، كما أنه يُغطي الأصول الاجتماعية والتاريخية والإثنية للظواهر موضع الدراسة وسماتها البنيوية ومسارها التاريخي ورؤية أعضائها للكون.

وهكذا، نجد أن مفهوم الجماعة الوظيفية نموذج مركب مكثَّف له مقدرة تفسيرية عالية تفوق المقدرة التفسيرية لكثير من النماذج التفسيرية السابقة (مثل مفهوم الطبقة ومفهوم الجماعة الوسيطة):

١ ـ أما بالنسبة لمفهوم الطبقة، فلنا أن نلاحظ أن المقدرة التفسيرية لمفهوم الجماعات الوظيفية تظهر حينما نتعامل لا مع التشكيلات الكبرى (عمال ـ فلاحون ـ رأسماليون) وإنما مع التشكيلات الأصغر مثل الجماعات الهامشية والأقليات الحرفية. بل ونجد أن التعامل مع التشكيلات الكبرى قد يصبح أكثر دقة وتركيبية إن قَسَّمنا الرأسماليين إلى رأسماليين أجانب ورأسماليين محليين؛ إذ نجد أن النوع الأول، في أغلب الأحيان، جماعة وظيفية منفصلة عن المجتمع، بينما نجد أن الثاني جزء عضوي منه. والواقع أن هذا الانفصال وذاك الاتصال يحددان خيارات كل فريق وسلوكه. فمفهوم الجماعة الوظيفية، مثله مثل مفهوم الطبقة، يؤكد على أهمية العناصر الاقتصادية، ولكنه يتعامل في ذات الوقت مع عوامل أخرى مثل: المكانة ـ الثقافة ـ الرؤية ـ علاقة الأقلية بالأغلبية ـ النسق القيمي. . . إلخ.

٢ ـ وأما بالنسبة لمفهوم الجماعات الوسيطة (المالية والتجارية)، فإن مفهوم الجماعات الوظيفية يربط بينها وبين كثير من الجماعات الأخرى التي استبعدها مفهوم الجماعات الوسيطة. ومن ثم فهو يربط بين كثير من الظواهر في مجتمعات مختلفة وفي حقب تاريخية مختلفة.

٣ ـ يمكن تطويع نموذج الجماعات الوظيفية بحيث يُطبَّق على كثير من المجتمعات الشرقية والغربية، في الماضي والحاضر (كما سنفعل في نهاية هذا الفصل).

٤ ـ لا يستبعد مفهوم الجماعات الوظيفية مفهوم الطبيعة البشرية الذى تم استبعاده من العلوم الإنسانية الغربية، بل يرى أن الإنسان، بوصفه كائنا مركبا يتجاوز العالم الطبيعي/ المادي، هو النقطة المرجعية الأساسية إلى حدٍّ كبير. فنحن نذهب إلى أن ظاهرة الجماعة الوظيفية ظاهرة عالمية، فهى مُتجذِّرة فى النزعتين الأساسيتين فى الطبيعة البشرية: النزعة الجنينية (الواحدية الطبيعية/ المادية) والنزعة الربانية (أى النزوع نحو تجاوز حدود الطبيعة/ المادة). فإذا كانت الجنينية نزعة نحو إسقاط الهوية والحدود ونزع القداسة وإنكار التجاوز ومساواة الإنسان بالمادة حتى يصبح إنسانًا طبيعيًّا/ ماديًّا يُعرف فى ضوء وظائفه المادية، ويفقد استقلاليته عن الطبيعة/ المادة ويفقد حريته وتركيبيته ومقدرته على التجاوز، وإذا كانت النزعة الربانية عكس ذلك تمامًا (فهى تعبير عن التمسك بالهوية والحدود والقداسة والمقدرة على التجاوز وعن تَميُّز الإنسان فى الكون ومقدرته على اتخاذ قرار أخلاقى حر)، فإننا نجد أن كلتا النزعتين تتضحان فى الجماعة الوظيفية. فمجتمع الأغلبية يتخلص من النزعات الطبيعية والجنينية داخله بأن يسقطها على الجماعة الوظيفية، والجماعة الوظيفية بدورها تحاول أن تفعل الشيء نفسه.

٥ ـ يتجاوز مفهوم الجماعة الوظيفية الجوانب الاقتصادية والاجتماعية المباشرة ليصل إلى الجوانب المعرفية وإلى رؤية الإنسان للكون.

هذه هى بعض السمات الأساسية لنموذج الجماعة الوظيفية التى تجعلنا نراه أكثر تركيبية من كثير من النماذج التى تتعامل مع نفس الظواهر.

كما أن نموذج الجماعة الوظيفية يتميز بعدم الذوبان فى فكرة القانون العام (الذى يسقط فيه مفهوم الطبقة)، كما يتميز بعدم السقوط فى خصوصية الظاهرة وتأيقنها (فتصبح الظاهرة كالأيقونة لا تشير إلا إلى ذاتها). ومن هنا، فهو مفهوم تحليلى يظل مرتبطًا بتموجات الواقع والمنحنى الخاص للظاهرة، ولكنه مع هذا يربط بين الظواهر المختلفة، أى أنه لا يسقط فى التمركز حول الموضوع العام الذى لا سمات له، ولا يسقط فى التمركز حول الذات الخاصة التى لا يمكن الربط بينها وبين الذوات الأخرى، فهو يتحرك فى الرقعة التى تلتقى الذات فيها بالموضوع، والخاص بالعام، دون أن يستبعد الواحد الآخر ويلغيه. فهذا النموذج يفترض أن ثمة خصوصية ما تتسم بها الجماعات اليهودية، ولكنها ليست خصوصية مطلقة وإنما هي، فى واقع الأمر، خصوصيات مستمدة من المجتمعات التى يعيش أعضاء هذه الجماعات بينها، ومن ثم فهى لا تختلف عن الخصوصيات التى

يتسم بها أعضاء الأقليات، كل حسب سياقه، وأنه لا توجد خصوصية يهودية (واحدة) أو جوهر يهودى أو عبقرية يهودية أو جريمة يهودية، وإنما هناك خصوصيات يهودية تختلف باختلاف الزمان والمكان؛ أى أن الخاص لا يجبُّ العام والعام لا يجبُّ الخاص.

أسباب ظهور وتطور الجماعة الوظيفية:

قد يكون من المفيد عرض مركب الأسباب الذى يؤدى إلى ظهور الجماعات الوظيفية، فمعرفة الأسباب تلقى ضوءاً كاشفًا على السمات الأساسية للنموذج التفسيرى الذى ندرسه، لاسيما وأنه مركب يضم الكثير من الأبعاد المادية وغير المادية:

١ ـ فلنبدأ بأحد الأسباب الاجتماعية الذى يضرب بجذوره فى المجتمعات التقليدية التى تتسم العلاقات بين أعضائها بأنها قوية ومباشرة (ربما لدرجة خانقة من منظورنا الفردى الحديث). فكل فرد يعرف بقية أعضاء المجتمع معرفة وثيقة، إذ تربطهم علاقات تراحمية تستند إلى القرابة والجوار والانتماء المشترك والمصالح المعنوية والمادية المشتركة. ويجب أن نتذكر أن معظم الوحدات الاجتماعية فى المجتمعات التقليدية كانت فى الماضى وحدات صغيرة للغاية، تتسم بقدر عال من التماسك، ويسيطر على أعضائها إحساس عميق بقداسة المجتمع الذى ينتمون إليه (فهو عادةً يستند إلى إيمان بمطلق متجاوز أو حالّ كامن). وكانت المدن الكبيرة ذاتها مقسمة إلى وحدات صغيرة. ولم يكن أسلوب الإدارة فى المجتمعات التقليدية، بما فى ذلك الإمبراطوريات العظمى، يتطلب التعامل مع الأفراد مباشرةً أو مع الوحدات الكبرى وإنما مع وحدات ومؤسسات وسيطة. ويظهر الإحساس بقداسة المجتمع وبأعضائه فى عدد كبير من الشعائر الخاصة بالمحرَّم والمباح، والتى تشكل إطاراً يتحرك المجتمع داخله ويتماسك من خلاله. وداخل مثل هذا الإطار، يصبح من المستحيل تقريبًا التحلى بالموضوعية والحياد تجاه بقية أعضاء المجتمع، ويصبح من الصعوبة بمكان نزع القداسة عنهم والتصرف نحوهم بحرية كاملة وإخضاعهم للقوانين (الواحدية المادية) العامة مثل قوانين العرض والطلب وتعظيم المنفعة واللذة وتغليب المصلحة الشخصية المادية على الهدف الاجتماعى والأخلاقى الأكبر.

ولكن هناك وظائف تتطلب قدراً عاليًا من الحياد والموضوعية وتتطلب إخضاع الآخر لقوانين العرض والطلب والحسابات الرياضية الدقيقة الصارمة المحايدة (ولقوانين الواحدية المادية الأخرى التى لا تُفرِّق بين الإنسان والآخر، أو حتى بين الإنسان

والأشياء) . ومن الواضح أن من السهل التعامل مع الغرباء (مع من لا نعرف) بهذه الموضوعية والحياد والواحدية ، فنحن لا نكترث بهم ولا يهمنا مصيرهم ، وهم ليسوا جزءاً من نسيج المجتمع . وهم بدورهم لا يكترثون بأعضاء المجتمع أو بمصير المجتمع أو قيمه . ولذا، ينظر كل طرف إلى الطرف الآخر لا بوصفه إنساناً مركباً له حقوق وعليه واجبات ، موضعًا للحب والكره ، وإنما بوصفه مصدراً للنفع أو اللذة (أى بوصفه شيئًا ماديًا ذا بُعد واحد) . ولذا، يمكن لكل طرف أن ينزع القداسة عن الطرف الآخر (فهو يقع خارج دائرة المحرَّم ويقع فى دائرة المباح) ، ويمكن تَجاهُل عواطفه وأحاسيسه ، ويمكن تشييئه وتسليعه وتحييده وحوسلته والقضاء عليه والدخول معه فى علاقة تعاقدية نفعية واحدية رشيدة .

وإذا أردنا ضرب المثل بالنشاطات التجارية والمالية ، فإنه يمكننا أن نقول إن من الأيسر على الإنسان أن يتعامل بحياد مع بشر لا يكترث بهم ، إذ يمكن أن تسرى عليهم الحسابات المالية الصارمة التى لا تعرف الضحك أو البكاء ، أو الخير والشر ، حسابات المكسب والخسارة التى لا قلب لها . وتصبح العملية التجارية والمالية حينذاك مفرغة تمامًا من أى مضمون اجتماعى أو إنسانى أو أخلاقى أو عاطفي . أما إذا كانت هناك جوانب عاطفية أو أخلاقية (كأن يُقرض الإنسان أخته الصغيرة التى يحبها ، أو عمه العجوز الذى استولى على ثروة أبيه ، أو حتى جاره المسكين الذى يسعل فى المساء) ، فإن عملية التبادل المحايد ستكون مرهقة للغاية من الناحية العصبية والنفسية ، وستؤدى إلى أن يفقد المجتمع إحساسه بقدسيته وطهارته ونقائه وإلى تصعيد التنافس داخله وزيادة حرارته وهو ما يهدد تماسكه . لكل هذا، كان المجتمع يُوكل وظائف معيَّنة (مثل وظيفة التاجر أو المرابى أو جامع الضرائب) تتطلب الموضوعية والحياد والقسوة إلى متعاقدين وافدين يتم عزلهم عن المجتمع والاستفادة منهم فى أداء هذه الوظائف .

ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن العنصر الوظيفى القتالى (المرتزقة) ، فهذا العنصر كى يؤدى وظيفته ، وهى قتل أعداء سيده الذى يدفع أجره ، عليه أن يتسم بالحياد والموضوعية والقسوة ، وعليه ألا يمارس تجاههم أى إحساس بقدسيتهم وحرمتهم حتى يمكن له أن يقتلهم بشكل آلي محايد بارد ؛ لأنه إن مارس تجاه ضحيته بعض مشاعر الحب أو البغض وأحس بأنها تقع داخل نطاق المحرَّم وتتمتع بشيء من القداسة ، فإنه لن يقوم بعمله بشكل آلي وهو ما قد يؤدى إلى تدمير جهازه العصبي ، إما لأنه سيحاول أن يكبح مشاعر الحب والشفقة وإما لأنه سينغمس فى مشاعر الكره والانتقام . كما أن المرتزق ، لو كان عضواً فى

المجتمع، فإنه سيؤدى إلى تفككه لأنه سيكون موضع حب من يكرهون الضحية وموضع كره من يحبونها، وهى درجة من الحرارة لا يمكن للمجتمع أن يحتفظ بتماسكه معها.

ويسرى المنطق نفسه على المهن المشينة، مثل مهنة البغاء. فمهنة كهذه، تتطلب قدراً كبيراً من الموضوعية والحياد والانفصال عن المجتمع حتى يتمكن الإنسان من حوسلة الآخر (أى تحويله إلى وسيلة) بحيث يصبح جسده مجرد آلة أو أداة، وهذا أمر عسير للغاية فى إطار الترابط الاجتماعى والإيمان بقداسة الجماعة التى ينتمى إليها المرء، فالآلة لابد أن تكون غريبًا لا حرمة له ولا قداسة ليمكن استخدامها والانتفاع بها (أى حوسلتها). كما أن البغيّ إن مارست عواطف الحب والكره فى أثناء ممارستها وظيفتها فإنها تُستهلَك تمامًا، ومن ثم كانت البغايا فى معظم المجتمعات التقليدية يتم استيرادهن من الخارج (الحبشيات فى معظم بلاد إفريقيا ـ اليونانيات والإيطاليات فى مصر ـ اليهوديات من منطقة الاستيطان فى روسيا القيصرية). وحتى حين كانت البغايا يجندن من العنصر السكانى المحلي، فإنهن عادةً ما كنّ يرتدين أزياء خاصة ويَسْكُنَّ فى أحياء خاصة حتى تكون ثمة مسافة بينهن وبين المجتمع ككل. بل من الطريف أن البغايا فى السودان مثلاً، حتى وإن كنّ من أصل سودانى، عادةً ما يدعين أنهن حبشيات، وذلك حتى تظل المسافة اللازمة لأداء الوظيفة قائمة؛ حيث أصبحت كلمة «حبشية» تعنى «بغى»، فالكلمة ذاتها تخلق المسافة النفسية وتضمن الحوسلة، تمامًا كما حدث فى أوربا حين أصبحت كلمتا «تاجر» و«مرابى» مرادفتين لكلمة «يهودي» (وأحيانًا «يونانى»)، فى فترات تاريخية مختلفة، وكما حدث فى الدولة العثمانية حين أصبحت كلمة «تاجر» مرادفة لكلمة «أرمنى»، وكما حدث فى أمريكا اللاتينية حين أصبحت كلمة «توركوس» (أى «تركى»)، والتى كانت تشير إلى كلٍّ من اليهود والعرب) مرادفة لكلمة «تاجر».

ومن أهم الأمثلة التى تشرح هذه الفكرة ما حدث للقوات البريطانية فى الهند فى نهاية القرن التاسع عشر، إذ اجتذبت هذه القوات عدداً من البغايا البريطانيات. ويبدو أن هذا قد أنقص من هيبة هذه القوات أمام نفسها وربما أمام السكان المحليين، كما بدأ بعض الجنود البريطانيين يرتبطون عاطفيًا بالبغايا من بنات جلدتهم، وهو ما أدَّى إلى حالة من التنافس بين الذكور وزيادة حرارة هذه الجماعة العسكرية. وقد أخلّ هذا بالضبط والربط، فتم إرجاع البغايا البريطانيات واستيراد بعض البغايا اليهوديات الروسيات من منطقة الاستيطان فى روسيا القيصرية، وبالتالى تم التخلص من فائض الطاقة الجنسية بطريقة محايدة رشيدة لا تدخل فيها أى عواطف من حب أو كره، وذلك دون الإخلال بالتماسك الداخلى للمجتمع ودون تصعيد للتوتر الاجتماعى بين أعضائه.

والأمر نفسه يسرى على المشتغلين بمهن متميِّزة، فالإنسان المتميِّز يتمتع برهبة غير عادية تحيط به الهالات. والخبرات النادرة التى يمتلكها الإنسان المتميِّز تجعله يقترب من السحرة والكهنة الذين يقفون على حدود الطبيعة، على علاقة بعالم الغيب وما وراء الطبيعة، يحاولون الحصول على المعرفة من خلال هذه العلاقة للسيطرة على الطبيعة. وإذا تَحوَّل المشتغلون بمثل هذه الوظائف إلى مثل يُحتذَى، فإنهم سيُولِّدون قدراً عاليًا من التوتر فى المجتمع، الذى يتطلب دورانه اليومى وجود عدد من الناس يدخلون فى علاقة تتسم بحد أدنى من التراحم والمساواة. ولذا لابد من عزلهم. والإنسان المتميِّز (الطبيب ـ الكاهن ـ الساحر)، إن أصبح إنسانًا عاديًا مساويًا للآخر، لن يحتفظ بهيبته ولن يتمكن من أداء وظيفته التى تتطلب قدراً من الانفصال عن مجتمع الأغلبية والتعالى عليه.

ومن أطرف الأمثلة على الجماعات الوظيفية المهنية المتميِّزة لجوء بعض المدن الإيطالية لاستجلاب قضاة غرباء لضمان حيادهم وموضوعيتهم. ولعل استمرار رجال القضاء فى إنجلترا (وغيرها من الدول) فى ارتداء الشعر المستعار هو محاولة من جانبهم لأن يحتفظوا بمسافة بينهم وبين المجتمع ومن ثم يكونون مثل الجماعة الوظيفية التى تتمتع بالحياد والتجرد والموضوعية. ولا يزال حكام مباراة كرة القدم غرباء متعاقدين، أداة أساسية لا يمكن للمباراة أن تتم بدونها، مع أنهم هامشيون إذ لا تمس أقدامهم الكرة (فالحكم لابد أن يكون محايداً).

وباختصار شديد، يمكن القول بأن تَركُّز الحياد والدنس والتعاقد فى جماعة بشرية هامشية يعنى أن بقية أعضاء المجتمع المضيف يمكنهم التمتع بالدفء والتراحم، وأن تَركُّز التَميُّز فى مجموعة هامشية أخرى يعنى خفض حدة التوتر الاجتماعى، وأن تَركُّز الشَّيْن فى مجموعة ثالثة يعنى أن المجتمع سيتمتع بطهره الأخلاقى والفعلى المادى.

٢ ـ عادةً ما يتم استجلاب عنصر بشرى من الخارج لملء فجوة أو ثغرة قد تنشأ بين رغبات المجتمع وحاجاته من ناحية ومقدرته على إشباع هذه الرغبات والوفاء بهذه الحاجات من ناحية أخرى. ومفهوم الحاجة مفهوم مركب للغاية، فالحاجات تختلف باختلاف السياق التاريخى والاجتماعى، والحاجة قد تكون معنوية وقد تكون اقتصادية وقد تكون سياسية، وهكذا.

(أ) فقد تنشأ حاجة إلى الغزو والتوسع داخل مجتمع ما، الأمر الذى يتطلب مادة بشرية مُدرَّبة تدريبًا خاصًا على القتال ولها كفاءات معينة (مثل استخدام سلاح معيَّن وركوب الخيل) لا تجدها النخبة الحاكمة متوافرة فى أعضاء المجتمع، فتقرر

النخبة استجلاب مرتزقة من الخارج يمكنهم أداء المهمة دون تهديد هيمنتها، فالحاجة هنا حاجة عسكرية.

(ب) وقد تتوسع دولة من الدول وتصبح إمبراطورية مترامية الأطراف وتود التحكم فى المناطق الإستراتيجية التى ضمتها أو تعمير بعض المناطق النائية، ولكنها لا تمتلك الكثافة البشرية اللازمة. وهنا يتم استجلاب أعضاء الجماعة الوظيفية ليسدوا هذه الثغرة ويصبحوا مستوطنين مقاتلين أو روادًا، فالحاجة هنا حاجة ديموجرافية.

(جـ) وقد تقرر النخبة الحاكمة تشجيع التجارة أو الصناعة، لكن هذا يتطلب خبرة معيَّنة وأدوات خاصة ورأس مال كبيراً سائلاً وشبكة من العلاقات المحلية أو الدولية قد لا تتوافر لدى أى قطاع بَشرى داخل المجتمع، فتُستجلب جماعة بشرية تتوافر لديها هذه المواصفات لتسد الثغرة، فالحاجة هنا حاجة اقتصادية وحاجة لخبرات إدارية معينة.

(د) وأحيانًا، تجد النخبة الحاكمة أن من الضرورى صيانة ما يُسمَّى «ثغرة المكانة»، وهى ثغرة تفصل بين الحاكم والمحكوم وتضمن للنخبة الحفاظ على هيبتها ومهابتها، لكن التعامل المباشر بين الحاكم والمحكوم يهدد استمرار مثل هذه الثغرة. وهنا تقوم الجماعة الوظيفية بملء الثغرة، وتكون بمثابة المنطقة العازلة والأداة المُوصِّلة بين النخبة والجماهير، فالحاجة هنا اجتماعية نفسية.

(هـ) وقد تريد النخبة الحاكمة استغلال الجماهير، ولكنها لا يمكنها أن تقوم بهذه المهمة مباشرة إما لانشغالها بالحروب وإما لتمركزها فى العاصمة مركز السلطة، وهنا يقوم أعضاء الجماعة الوظيفية بالمهمة، فالحاجة هنا حاجة اقتصادية مباشرة.

(و) ويحدث أحيانًا أن النخبة الحاكمة قد تكون مختلفة تمامًا عن المحكومين من الناحية الثقافية، الأمر الذى يجعل من المستحيل عليها الدخول فى علاقة مباشرة معهم. وفى هذه الحالة، يقوم أعضاء الجماعة الوظيفية بسد الثغرة.

(ز) قد تكون الوظيفة مشينة بغيضة من وجهة نظر أعضاء المجتمع، فتضطر النخبة الحاكمة إلى استيراد عنصر بشرى للاضطلاع بها.

(ح) وقد لاحظنا فى دراستنا للعلمانية الشاملة أنه، فى أثناء عملية علمنة المجتمع، تتم علمنة الأفكار والرغبات والأحلام فى بداية الأمر، ثم تتصاعد الرغبات وتزداد

حدتها، ولكن لا يتم علمنة سلوك أعضاء المجتمع بنفس السرعة أو بنفس القدر (لأنها مسألة أكثر صعوبة)، ومن ثم تُوجَد مثلاً فجوة زمنية بين الرغبات الجنسية المستعرة وبين إمكانية إشباعها. ولسد الثغرة، يتم استيراد البغايا بوصفها جماعة وظيفية من المتعاقدين الغرباء لاستحالة تجنيد مثل هذه العناصر من بين أعضاء مجتمع لا يزال يحتفظ ببقايا القيم الدينية والتقليدية وبقايا الإحساس بقداسة الجسد الإنساني. وحينما تتم علمنة المجتمع، تُجنَّد البغايا من سكان المجتمع نفسه إذ تتم علمنة السلوك تمامًا ويصبح الجسد مجرد مادة ويصبح من اليسير الحصول على المادة البشرية اللازمة. ويظهر هذا الوضع نفسه مع الممثلات والعاملات فى الملاهى الليلية، إذ تنشأ رغبة فى المجتمع للترفيه عن أعضائه عن طريق المسارح والملاهي. ولكن أعضاء المجتمع يجدون أن هذه مهن مشينة، فيتم استيراد المادة البشرية اللازمة إما من الخارج وإما من بين أعضاء الأقليات إلى أن يتم تحديث المجتمع تمامًا.

٣ـ من أهم أسباب ظهور الجماعات الوظيفية حاجة أعضاء النخبة الحاكمة إلى جماعة بشرية ليست لها قاعدة من القوة (بسبب عزلتها عن الجماهير) يمكن استخدامها (لتنفيذ مخططاتها وخدمة مصالحها) دون أن يكون لهذه الجماعة المقدرة على المشاركة فى السلطة بسبب افتقادها القاعدة الجماهيرية، وهى لهذا السبب ستلتصق تمامًا بالنخبة الحاكمة وستقوم على خدمتها بولاء أعمى، إذ إن بقاءها الجسدى ذاته منوط بمدى رضا النخبة الحاكمة. وعادةً ما تكون قوات الحرس الملكى (وأحيانًا كل من يعمل داخل البلاط الملكي) من المتعاقدين الغرباء. بل يُلاحَظ أن النخبة الحاكمة قد تَستجلب جماعة وظيفية لضرب طبقة صاعدة. ففى بولندا، لاحظت النخبة الحاكمة الإقطاعية أن ظهور بورجوازية محلية قد يهدد سلطتها وقد يُسرِّب كثيرًا من فائض القيمة (التى تود أن تحتكره لنفسها) إلى أعضاء هذه الطبقة الجديدة المنافسة، فاستجلبت الطبقة الإقطاعية (شلاختا) عددًا من التجار الألمان (من بينهم اليهود) ووطنتهم فى مدن خاصة بهم (شتتل)، وقامت بحمايتهم بالقوة العسكرية البولندية. وقامت هذه الجماعة الوظيفية الجديدة بتنشيط التجارة فى إطار خطة النخبة والخاصة بضرب العناصر التجارية المحلية ومنعها من مشاركتها السلطة.

٤ـ ومن الأسباب الأخرى المؤدية إلى ظهور الجماعة الوظيفية وصول المهاجرين. فالمهاجرون لا يمكنهم الانخراط فى كل الحرف والنشاطات الاقتصادية، ولذا فإن عليهم اختيار حرف أخرى. وعلى أى حال، فإن هذا أمر حتمى، فعادةً ما يصل المهاجرون أو الوافدون إلى مجتمع ما بعد أن يكون هرمه الاجتماعى قد تَشكَّل وتم

شغل الأرض الزراعية (ملكيةً وعمالة)، وبعد أن تكون الصناعات الأولية قد امتلأت، وبعد أن يكون جزء كبير من رأس المال قد استُثمر فى تشييد البنية التحتية. ولذا، يقوم المهاجرون بالبحث إما عن وظائف قديمة لكنها هامشية وإما عن وظائف جديدة تتطلب قدراً من الجسارة ونوعاً من الخبرة التى لا تتوافر لأعضاء المجتمع، وهى وظائف تُوجَد عادةً فى قمة الهرم الإنتاجى ولا علاقة لها بالأرض أو الصناعات الثقيلة أو بالمؤسسات الأساسية المستقرة فى المجتمع.

الجماعات الوظيفية: تعريف:

بعد هذه المقدمات، يمكننا أن نقدم تعريفنا للجماعات الوظيفية. يمكننا القول إن «الجماعات الوظيفية» مُصطلَح قمنا بوضعه، استناداً إلى مُصطلَحات قريبة فى علم الاجتماع، لوصف مجموعات بشرية تستجلبها المجتمعات الإنسانية، من خارجها فى معظم الأحيان، أو تجندها من بين أعضاء المجتمع أنفسهم من بين الأقليات الإثنية أو الدينية، أو حتى من بعض القرى أو العائلات. ثم يوكل لأعضاء هذه المجموعات البشرية أو الجماعات الوظيفية وظائف شتى لا يمكن لغالبية أعضاء المجتمع الاضطلاع بها لأسباب مختلفة أشرنا لها من قبل.

ويجب أن نؤكد أننا، حينما نقول «يستجلب المجتمع»، لا نعنى أن هذه عملية واعية يقوم بها أعضاء مجتمع ما، فهى فى واقع الأمر عملية غير واعية كما هو الحال مع معظم الظواهر الاجتماعية. بل كثيراً ما تكون هذه العملية غير مفهومة لمن يقومون بها، سواء كان المجتمع المضيف أم الجماعة الوظيفية. بل إن هذه العملية الاجتماعية قد تتم رغم الرفض الواعى لها من قبَل المجتمع والجماعة. وكل ما نرمى إليه هنا هو أن نشير إلى أن هذه عملية اجتماعية مركبة إلى أقصى حد تتداخل فيها الأسباب بالنتائج، ونحاول فهم بعض جوانبها وتفسيرها قدر استطاعتنا. ولكننا، لقصور لغتنا البشرية، نضطر إلى الإشارة إلى المجتمع وأعضائه كما لو كان ذاتاً واعية ينجز عملياته بشكل واعٍ.

ويتوارث أعضاء الجماعة الوظيفية الخبرات فى مجال تخصصهم الوظيفى عبر الأجيال ويحتكرونها بل ويتوحدون بها، وفى نهاية الأمر يكتسبون هويتهم ورؤيتهم لأنفسهم منها بحيث يتم تعريف الإنسان من خلال الوظيفة وحسب لا من خلال إنسانيته الكاملة، فيصبح عضو الجماعة الوظيفية إنساناً ذا بُعد واحد يمكن اختزال إنسانيته إلى هذا البُعد أو المبدإ الواحد، وهو وظيفته.

وبعد أن يتم استيراد أو تجنيد العنصر الوظيفى يحدث ما يلى :

(أ) العلاقة التعاقدية النفعية:

يدخل أعضاء المجتمع المضيف، مع أعضاء الجماعة الوظيفية، فى علاقة تعاقدية نفعية محايدة رشيدة واضحة لا تركيب فيها ولا إبهام، ويقوم كل طرف فى العلاقة بحوسلة الطرف الآخر والنظر إليه بوصفه وسيلة لا غاية، وبوصفه مادة نافعة يتم التعامل معها بمقدار نفعها.

(ب) العزلة والغربة والعجز:

يحتفظ أعضاء المجتمع المضيف وأعضاء الجماعة الوظيفية بمسافة فيما بينهما؛ فيقوم أعضاء المجتمع المضيف بعزل أعضاء الجماعة الوظيفية (عن طريق الزى أو المسكن أو اللغة أو العقيدة أو الانتماء الإثني، كما أن الخَصى كان يُعدُّ أحد أشكال هذا العزل) ويشعرونهم بإحساس عميق بالغربة. وفى جميع الأحوال، كان أعضاء الجماعة الوظيفية يصبحون قريبين من النخبة الحاكمة ويمارسون إحساسًا بالولاء العميق تجاهها (وهذه مزية كبيرة من منظور النخبة)، فهى التى تستوردهم وهى التى توظفهم وتكل إليهم مهامَّ لا يمكن أن توكل لعضو المجتمع المضيف (حتى لا تزداد قوته)، وهى التى تستخدمهم أداةً لقمع جماهير المجتمع ولامتصاص ما قد يتراكم من ثروات وفوائض لديهم، وهى التى تضمن بقاءهم واستمرارهم. ولكنها فى الوقت نفسه لا تشركهم فى السلطة، فهم بلا قاعدة بين الجماهير أو أساس للقوة، وفى حالة خوف دائم منها، وهم من ثم لا يطمحون فى المشاركة فى السلطة بسبب وضعهم هذا. وقد يتعمق ولاء أعضاء الجماعة الوظيفية للنخبة الحاكمة إلى درجة أن تصبح فى كثير من الأحيان جماعة وظيفية عميلة.

(جـ) الانفصال عن المكان والزمان والإحساس بالهوية الوهمية:

ينتج عن هذا الوضع انفصال أعضاء الجماعات الوظيفية عن الزمان والمكان اللذين يعيشون فيهما، ومن ثم غالبًا ما يرتبط أعضاء الجماعة الوظيفية عاطفيًا بوطن أصلى (صهيون ـ الصين ـ القبيلة ـ العائلة) يصبح موضع ولائهم وحبهم وعاطفتهم المشبوبة ويتصورون أنهم جزء من تاريخه وتراثه، فيتعمق شعورهم بالغربة نحو المجتمع المضيف، ويعيشون فيه دون أن يكونوا منه، ويتطور لديهم إحساس عميق بهويتهم المستقلة (مركب الشعب المختار المنفى أو الشعب العضوى المنبوذ). ولكن الجماعة الوظيفية (والوظيفة ذاتها) هى، فى واقع الأمر، موضع الولاء الفعلى والمباشر لعضو الجماعة الوظيفية، فهى

أساس وجوده وهويته. إلا أن المعجم الحضارى لأعضاء الجماعة الوظيفية لا يختلف فى واقع الأمر عن معجم مجتمع الأغلبية إلا فى بعض التفاصيل الخاصة، فهم آلة لا وطن لها اسمًا، ولكنهم يعيشون فعلاً فى المجتمع المضيف، يؤدون وظيفتهم فيه بشكل يومى، ومن ثم فإن هويتهم هوية وهمية.

(د) ازدواجية المعايير والنسبية الأخلاقية:

يُطورِّ طرفا العلاقة (أعضاء الجماعة الوظيفية والمجتمع المضيف) رؤية أخلاقية ثنائية، فما يسرى على الواحد من قيم أخلاقية مطلقة لا يسرى على الآخر، بحسبان أن الآخر فى هذه العلاقة يقع خارج نطاق الحرمات والمطلقات الأخلاقية، وبحسبان أن الجماعة الوظيفية شعب مختار، ويحاول كل طرف تعظيم منفعته ولذته مستخدمًا الآخر.

(هـ) الحركية:

لكل هذا، يتسم أعضاء الجماعة الوظيفية بالحركية البالغة، وهذا أمر مرتبط بكونهم عنصرًا نافعًا وآلة يمكن نقلها من مكان إلى آخر.

(و) التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع:

ينجم عن هذا الوضع تَأرجُح شديد بين تَمَركز حول الذات (الوظيفة بوصفها الذات والهوية) وتَمَركز حول الموضوع (الوظيفة بوصفها خدمة تؤدى للمجتمع). فعضو الجماعة الوظيفية قد يكون عضواً فى شعب مختار ولكنه أيضًا أداة فى يد المجتمع (التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع والثنائية الصلبة)، وتظهر عقدة الاختيار، الذى يواكبه شعور عميق بالحتمية.

والواقع أن هناك جماعات وظيفية فى معظم المجتمعات التقليدية، ولكننا لاحظنا أن الحضارة الغربية تميل نحو حوسلة البشر، ومن ثم تتضح ظاهرة الجماعات الوظيفية بشكل متبلور فيها. وقد لعب أعضاء الجماعات اليهودية فيها دور الجماعات الوظيفية، بحيث أصبح اليهودى هو الإنسان الوظيفي، وهذا هو أساس العداء لليهود واليهودية. وقد تفاقم الوضع مع عصر النهضة فى الغرب حينما بدأت الجماعات الوظيفية اليهودية تفقد دورها الوظيفى.

ويُلاحَظ أن أعضاء الجماعات الوظيفية شخصيات متحوسلة منعزلة مغتربة لا جذور لها ولا ولاء، ينظرون لأنفسهم بوصفهم كيانًا مهمًا مستقلاً ولكنهم، فى الوقت نفسه، ينظرون لأنفسهم فى علاقتهم بالمجتمع المضيف بوصفهم مادة تُوظَّف. وهم يدخلون فى

علاقات تعاقدية مادية مع المجتمع لا تراحم فيها. وتكون رؤية أعضاء الجماعات الوظيفية فى الغالب رؤية حلولية كمونية واحدية، فالحلولية تجعل عضو الجماعة الوظيفية موضع الحلول الإلهى (مكتفيًا بذاته، مرجعية ذاته) عضواً فى شعب مختار مما يجعل من السهل عليه تَحمُّل وضعه المؤلم، والدخول فى علاقة تعاقدية صارمة لا تراحم فيها مع المجتمع.

وبرغم هذا، أو ربما بسببه، ينظر أعضاء الجماعة الوظيفية للعالم ولأعضاء مجتمع الأغلبية بوصفهم مادة نافعة يمكن استغلالها والاستفادة منها. فعضو الجماعة الوظيفية إنسان اقتصادى محض له بُعد واحد (وظيفة محدَّدة) متحررٌ من القيم الأخلاقية السائدة، ويُكرِّس ذاته لمنفعته ولذته ويؤمن بالنسبية الأخلاقية وبازدواجية المعايير وبالحتمية، ويتسم بالحركية، ومرجعيته النهائية فى علاقته بالمجتمع المضيف مرجعية مادية. ولكل ما سبق، نجد أن أعضاء الجماعة الوظيفية يكونون عادةً من حملة الفكر العلمانى الشامل. وما يجمع هذه النماذج الثلاثة (الجماعة الوظيفية - الحلولية - العلمانية الشاملة) هو أنها تؤدى فى نهاية الأمر إلى الواحدية وإلى استيعاب الجزء والتفاصيل فى الكل، والخاص فى العام، والإنسانى فى الطبيعى.

ويرتبط مفهوم الدولة الوظيفية بمفهوم الجماعة الوظيفية، والدولة الوظيفية هى الدولة التى تؤسس أو يُعاد صياغة توجُّهها أو توجُّه نخبتها الحاكمة لتضطلع بوظيفة معينة ويصبح جوهرها هو هذه الوظيفة. فالدولة الوظيفية فى العصر الحديث هى إعادة إنتاج لدور الجماعة الوظيفية قديمًا.

ونحن نذهب إلى أن الدولة العصرية الحديثة، بعد تَغوُّلها وتَصاعُد قوة مؤسساتها الأمنية وقطاع اللذة فيها، تُحوسل كل المواطنين بحيث يصبحون شيئًا يشبه أعضاء الجماعة الوظيفية، وظيفةً تُؤدّى ودوراً يُؤَدَّى بدلاً من أن يكونوا بشراً متعددى الأبعاد، يؤمنون بمنظومة أخلاقية ويشعرون بالحرية والمسئولية.

و«الدولة الصهيونية الوظيفية» هى دولة تتسم بكل سمات الجماعة الوظيفية، فهى تدخل فى علاقات تعاقدية نفعية مع الغرب (خدمة المصالح الغربية نظير أن يقوم الغرب بحمايتها)، وهى دولة جيتو/ قلعة منعزلة عن محيطها الحضارى ذات رؤية حلولية كمونية، فهى تتصورَّ أنها منفصلة عن الزمان والمكان، ولديها إحساس عميق بتفوُّقها ورسالتها المقدَّسة، وتتبنَّى أخلاقيات مزدوجة فى علاقتها مع الذات ومع الآخر.

بعض أهم الجماعات الوظيفية:

لإلقاء المزيد من الضوء على نموذج الجماعة الوظيفية قد يكون من المفيد أن نذكر بعض أهم الجماعات الوظيفية:

١ - الجماعات الوظيفية المالية (ويُطلَق عليها عادةً في المصطلح الغربي «الجماعات الوسيطة»). وهي جماعات يقوم أعضاؤها بالتجارة وأعمال الربا وجمع الضرائب، وبنشاطات مالية مختلفة أخرى مثل السمسرة والبورصة وتغيير العملة والمزايدات وأعمال الريادة في المناطق النائية أو في القطاعات الصناعية والتجارية والمالية التي لم يطرقها أعضاء المجتمع المضيف. كما يعمل أعضاء هذه الجماعات وكلاء ماليين ومقاولي أعمال وملتزمين. ومن أهم الجماعات الوظيفية المالية ما يلي:

(أ) الأرمن في الدولة العثمانية أو في بعض مناطق أوربا (بولندا مثلاً).

(ب) اليونانيون في مصر أيام الإمبراطورية الهيلينية. وقد كان اليوناني هيلينيًّا في وسط يؤمن بالعبادة الوثنية المصرية. ثم حينما تنصَّر المصريون وأصبحوا مسيحيين، أصبح هو مسيحيًّا يونانيًّا أرثوذكسيًّا، أي أنه احتفظ بعزلته الدينية في محيط مسيحي مصري ثم في محيط إسلامي مصري.

(جـ) الزرادشتيون في الهند ثم في الولايات المتحدة.

(د) الصينيون في جنوب شرقي آسيا (إندونيسيا وماليزيا والفلبين وغيرها من الدول).

(هـ) اللبنانيون والهنود في شرقي إفريقيا.

٢ - الجماعات الوظيفية القتالية. وهي من أقدم الجماعات الوظيفية التي يضطلع أعضاؤها بدور القتال، مثل المماليك والإنكشارية والساموراي والجنود السويسريين (الحرس السويسري) في أوربا، والجنود الهنود (خصوصًا السيخ) في القوات البريطانية.

٣ - الجماعات الوظيفية الاستيطانية. وهي جماعات بشرية تُوطِّنها الإمبراطوريات في مناطق نائية أو إستراتيجية بهدف تعميرها أو التحكم فيها أو قمع سكانها، مثل بعض سكان كريت واليونان الذين وُطِّنوا في الشرق في العصر الهيليني. ويمكن أن نضيف إلى هذا العناصر الروسية البيضاء التي وُطِّنت في الخانات الإسلامية التركية بعد ضمها لروسيا القيصرية (ثم للاتحاد السوفيتي). وكان من بين هذه العناصر عدد كبير من يهود اليديشية. ويمكن القول إن الاستعمار الاستيطاني الغربي هو تعبير عن نفس الظاهرة،

فهو استعمار قام بتحويل الفائض البشرى الغربى إلى جماعات وظيفية قتالية استيطانية يتم توطينها فى بعض الأماكن ذات الأهمية الإستراتيجية فى آسيا وإفريقيا لتقوم بالدفاع عن المصالح الغربية.

٤ ـ الجماعات الوظيفية الحرفية والمهنية المتميِّزة التى يتطلب العمل فيها مهارة خاصة، مثل الطب وقطع الماس وصنع التحف والاتجار فيها. ونحن نميِّز بين المهن والحرف: أما المهن، فهى عادةً الممارسات الفنية التى تتطلب تدريبًا خاصًا وطويلاً ويكون الجهد العضلى والمهارة اليدوية فيها مجرد عنصر فى بناء أكثر تركيبًا (التدريس ـ الطب ـ الإدارة). وأما الحرف، فهى الممارسات اليدوية كالخياطة والتى تتطلب جهدًا عضليًا ومهارة يدوية خاصة أو الأعمال التى تتطلب مهارة مثل الصاغة. وقد كان الأرمن واليهود يعملون بحرفة الصاغة فى مصر، وكان بعض أعضاء الجماعات اليهودية فى العالم الإسلامى يضطلعون بمهنة الطبيب.

٥ ـ الجماعات الوظيفية التى يعمل أعضاؤها فى وظائف يرى المجتمع لسبب أو لآخر أنها مشينة، مثل نزح المجارى ودباغة الجلود والجزارة وجمع القمامة ودفن الموتى والبغاء وتنفيذ أحكام الإعدام، أو فى أى حرفة أخرى تكتسب بُعدًا رمزيًا مشينًا يتجاوز حقيقة الوظيفة (ومن ثم يراها المجتمع مشينة) مثل العاملين بالحلاقة أو البقالة أو فى صناعة الأحذية أو فى محلات الغسيل، وأحيانًا العاملين فى الزراعة فى بعض المجتمعات. ويلعب الغجر دور الجماعة الوظيفية التى تقوم بأعمال مشينة فى كثير من أنحاء أوربا.

٦ ـ الجماعات الوظيفية الأمنية التى يعمل أعضاؤها فى وظائف حساسة بسبب طابعها الأمنى أو بسبب قربها من الحاكم وحياته الخاصة (الوزراء والأقزام والخصيان والجواسيس والطهاة).

وقد يكون من المفيد ملاحظة أن جماعة وظيفية ما قد تضطلع فى وقت واحد بوظيفة مالية واستيطانية، أو مالية وقتالية، أو مالية واستيطانية وقتالية، كما يمكن أن تتحول وظيفتها من مالية إلى قتالية. ولنضرب مثلاً على ذلك بالجماعات اليهودية فى الغرب، فقد كانوا جماعة وظيفية استيطانية قتالية فى المجر فى القرن العاشر، ولكنهم فقدوا دورهم القتالى وأصبحوا جماعة وظيفية مالية، ثم إن العثمانيين بعد فتحهم للمجر حولوهم إلى جماعة وظيفية استيطانية تدين لهم بالولاء. أما فى بولندا، فقد توطن اليهود بوصفهم جماعة وظيفية مالية. وبعد ضم أوكرانيا، تحولوا إلى جماعة استيطانية مالية شبه قتالية يساعدها الجيش البولندي. وقد اضطلع أعضاء الجماعة اليونانية فى مصر بدور

الجماعة الوظيفية المشينة (بغايا ومغنيات) أو مالية (مستثمرون صناعيون وبقالون). ولكنهم، في فلسطين، اضطلعوا بوظيفة شبه أمنية، إذ يبدو أن حكومة الانتداب البريطاني هناك قررت تجنيدهم داخل الجهاز الحكومي موظفين حتى يمكنها أن تبقيهم بمعزل عن الفريقين المتصارعين (العرب والمستوطنين الصهاينة) لتستطيع التحكم فيهم وضمان أدائهم لوظيفتهم بطريقة كفأة. ويبدو أن الفرنسيين حولوا بعض أعضاء الجماعات الوظيفية المالية اليهودية إلى جماعة وظيفية قتالية بضمهم إلى الفرقة الأجنبية. وبإنشاء الدولة الصهيونية، حوّلت الحضارة الغربية الملايين من اليهود إلى مادة بشرية وظيفية قتالية استيطانية.

وبالمثل، فإن الساموراي، وهم جماعة وظيفية قتالية، تحولوا إلى رأسماليين قامت على سواعدهم الرأسمالية اليابانية ذات الطابع الخاص شبه الإقطاعي. ويمكن لجماعة وظيفية قتالية أن تتعاون مع جماعة وظيفية مالية كما حدث في مصر حينما تعاون المماليك مع التجار الأجانب من الإيطاليين والمالطيين وغيرهم. ومن المعروف أن بعض المموّلين اليهود في الدولة العثمانية كانوا يتعاونون مع الإنكشارية بل وموّلوا تمردهم ضد السلطان العثماني.

ويمكن لوظيفة واحدة أن تكون متميِّزة ومشينة ونافعة في الوقت ذاته. فالمرابي يقوم بوظيفة متميِّزة، حيث يمتلك رأس المال ويحقق أرباحًا طائلة دون أن يبذل جهدًا عضليًا (أو فكريًا) كبيرًا، ولكنها وظيفة مشينة؛ فالمرابي شخصية طفيلية موضع كره الجميع. ولنضرب مثلاً آخر بوظيفة الحداد. فالحداد لابد له من أن يمتلك أسرار مهنته التي توارثها أبًا عن جد. وهي مهنة غريبة، فهو يستخدم النار (التي لا جسد لها) فيطوع الحديد (الصلب) وهو ما يكسبه هيبة ومهابة. ولكنه، في أثناء ممارسته لمهنته، قد تحترق أطراف أصابعه، كما يعلو وجهه السواد، فهي مهنة خطرة وغير نظيفة. ولذا، كانت بعض المجتمعات تربط بين مهنة الحداد وبين السحر. وغني عن القول إن مهنة الحداد كانت دائمًا مفيدة، بل أساسية وحيوية لكل المجتمعات. والبغاء أيضًا يتسم بالازدواجية نفسها، فمن تقوم به أنثى متميِّزة (فهي محط رغبة الرجال) ومشينة (لأنهم يستخدمونها).

ويمكن لمهنة مشينة أن تصبح مهنة متميِّزة مع التطور التاريخي (ومع تصاعد معدلات العلمنة). ومهنة التمثيل في المجتمعات التقليدية والانتقالية مهنة مشينة لا يقوم بها سوى الغرباء، ومن هنا كانت ممثلات مصر حتى عهد قريب مجندات من الخارج أو من بين صفوف الأقليات. وبالتدريج، بدأ تجنيدهن يتم من بين صفوف المجتمع (ومن بين

خريجات المعهد العالى للسينما). ثم تحوَّلت المهنة المشينة إلى أكثر المهن تَميُّزاً، وأصبح حلم النجومية هو حلم كثير من الفتيات، وهو حلم كل فتاة فى العالم الغربي، فالنجم هو قديس الحضارة العلمانية ورمزها الأكبر. وقل الشيء نفسه عن وظيفة الدبلوماسى والمضيفة.

أسباب وتاريخ تحوُّل الجماعات اليهودية إلى جماعات وظيفية:

تناولنا من قبل الأسباب المؤدية لظهور الجماعات الوظيفية بشكل عام، ويمكن هنا أن نخفض من مستوى التعميم ونتناول الأسباب التى تؤدى إلى تَحوُّل كثير من الجماعات اليهودية إلى جماعات وظيفية. وللإجابة عن هذا التساؤل لابد من استخدام نموذج مركب يعود بجذور الظاهرة إلى مراحل تاريخية كثيرة وإلى العناصر الاقتصادية والدينية والسياسية:

١ ـ يبدو أن العبرانيين، منذ بداية ظهورهم فى التاريخ، كانوا يُشكِّلون جماعة وظيفية. فقد كانوا بدواً رُحَّلاً تُجنِّدهم المجتمعات المختلفة للاضطلاع ببعض الوظائف التى يأنف أعضاء الأغلبية من القيام بها. وكلمة «خابيرو» (التى يُقال إنها أصل كلمة «عبرى») تعنى العبد الذى أصبح كذلك بمحض اختياره (أى مرتزق). ثم أخذ العبرانيون يستقرون تدريجياً منذ عصر القضاة وحتى عصر المملكة العبرانية المتحدة، حيث أصبحوا شعبًا رعويًا تشتغل بعض قطاعاته فى الزراعة والحرف البدائية، ولم يعملوا بالتجارة على نطاق واسع. وفى هذه الفترة بدأ بعض العبرانيين يعملون جنوداً مرتزقة. ويمكن القول بأن أول دياسبورا يهودية حقيقية هى الجماعة العبرانية الاستيطانية القتالية التى وطَّنها فراعنة مصر فى جزيرة إلفنتاين، لحماية حدود مصر الجنوبية، وهو تقليد استمر بعد ذلك فى مصر البطلمية وفى سوريا السلوقية. ولم تكن هذه الدولة تتمتع بمستوى تكنولوجى أو حضارى متقدم، ولهذا لم تكن قادرة على تشغيل كل سكانها، الأمر الذى اضطرهم إلى الهجرة.

٢ ـ كانت المملكة العبرانية المتحدة (والمملكتان العبرانيتان بعدها) دولة ضعيفة غير قادرة على حماية رعاياها، الأمر الذى أسفر عن أسر عشرات وربما مئات الألوف منهم، حيث هُجِّروا إلى بابل وآشور فتحولوا إلى جماعات بشرية غريبة يمكن تجنيدها بوصفها مرتزقة أو مستوطنين، كما أنهم تخصصوا هناك فى وظائف بعينها دون غيرها.

٣ ـ استمر العبرانيون فى العمل بالزراعة بعد التهجير البابلي، وإن بدأت تظهر بينهم قطاعات من الأثرياء الذين بدءوا يعملون فى التجارة وأعمال الصرافة، كما تزايد عدد اليهود المرتزقة. وبدأت بعض الجماعات اليهودية تتحوَّل إلى جماعات وظيفية استيطانية وقتالية وتجارية.

٤ ـ مما عمَّق هذا الاتجاه، وجود كثير من الجماعات اليهودية فى الشرق الأوسط وفى حوض البحر المتوسط، وهى منطقة سيطرت عليها كثير من الإمبراطوريات، الواحدة تلو الأخرى، وكانت القوى الإمبراطورية الصاعدة تتحالف مع أعضاء الجماعات اليهودية نظراً لعدم خشيتها منهم وتجندهم فى صفوفها بوصفهم مرتزقة أو مستوطنين أو حتى جواسيس.

٥ ـ كانت فكرة الوطن الأصلي، مركز الاهتمام الدينى لأعضاء الجماعات اليهودية، تساعد على إضعاف علاقتهم بوطنهم الجديد، وعلى عزلتهم عن مجتمعاتهم، وعلى انغلاقهم على أنفسهم. وكان من الممكن أن تختفى هذه الجماعات تمامًا بسقوط الهيكل، ولكن الذى حدث أن فكرة الوطن الأصلى (الحنين إلى صهيون) حلت محل الوطن الأصلى ذاته، وهو ما أعطى أعضاء الجماعات اليهودية تَماسُكًا إثنيًا ـ ولكنه تَماسُك وهمى لأنه لم يَعُد هناك مركز قومى فعلى يحدد المعايير الدينية أو القومية. وبينما كانت الهويات اليهودية تتشكل فى الواقع من خلال تشكيلات حضارية مختلفة، كان أعضاء الجماعات اليهودية يدورون فى إطار فكرة الهوية اليهودية الإثنية الدينية الواحدة. وهذه التركيبة مناسبة إلى أقصى درجة للجماعات الوظيفية، ففكرة الوطن تضمن تماسكهم وعزلتهم وتَجرُّدهم اللازم للاضطلاع بوظائفهم المختلفة، بينما يساعد تكيفهم الفعلى على زيادة كفاءتهم وعلى أن يصبحوا فى المجتمع دون أن يكونوا منه. وقد دعَّم تدوين التلمود هذه الازدواجية: الاستقلالية الإثنية النفسية من ناحية والتكيف والاندماج الفعلى من ناحية أخرى. فالتلمود يضم التفاصيل الخاصة بشعائر الصلوات فى الهيكل وكل التفاصيل الخاصة برداء الكاهن الأعظم والشعائر الخاصة بسنة اليوبيل والسنة السبتية، كما يضم أدق التفاصيل الخاصة بما سيحدث بعد عودة الماشيَّح إلى صهيون وكل الشعائر الخاصة بحياة اليهودى خارج مجتمع الأغيار، أى أن التلمود كرَّس عزلة أعضاء الجماعة وقننها وزود فكرة الهوية اليهودية بإطار واضح وتَحولَّ هو ذاته إلى «وطن اليهود [الوهمى] المتنقل» الذى يشكل نقطة مرجعية نفسية دون أن يكون مأوى حقيقيًا لهم.

٦ ـ طبيعة المجتمع الإقطاعى فى الغرب من أهم العوامل التى أدَّت إلى تَحوُّل كثير من الجماعات اليهودية إلى جماعات وظيفية.

(أ) وقد أشرنا إلى أن أحد أهم أسباب ظهور الجماعات الوظيفية وجود ثغرة فى المجتمع بين رغباته و حاجاته من جهة ومقدرته على الوفاء بها من جهة أخرى. وقد كانت مثل هذه الثغرة قائمة فى المجتمع الإقطاعى الغربي، حيث كان هناك نبلاء وفرسان من ناحية وفلاحون من ناحية أخرى. وكان النشاطان الأساسيان هما القتال والزراعة، وأدَّى هذا إلى تَرْك النشاطات المالية والتجارية وبعض الحرف فى حاجة إلى عنصر غريب ليقوم بها. وقد قامت كل من المدن المختلفة وأعضاء الجماعات اليهودية بسد هذه الثغرة. وبينما كان اندماج المدن فى الاقتصاد القومى يتزايد على مرّ الأيام، حتى أصبحت جزءاً عضويًا منه وقامت بتغييره وقيادته فى نهاية الأمر، كانت غربة أعضاء الجماعات اليهودية وعزلتها وانفصالها تتزايد، وكان وضعها بوصفها جماعة وظيفية غير ملتحمة بالاقتصاد الوطنى يتعمق.

(ب) كان أعضاء الجماعات اليهودية يشكلون الأقلية الوحيدة فى الغرب تقريبًا، لذا كان عليهم الاضطلاع بكثير من الوظائف المشينة والمتميِّزة (المالية والحرفية والمهنية). وساهمت عمليات الطرد المختلفة (التى استمرت حتى نهاية القرن التاسع عشر ووصلت إلى ذروتها مع وعد بلفور) فى تدعيم هوياتهم بوصفهم جماعات وظيفية، إذ إنها لم تضرب بجذورها فى أى رقعة جغرافية.

٧ ـ وبرغم أهمية كل الأسباب السابقة، فإن أهم أسباب تَحوُّل الجماعات اليهودية إلى جماعات وظيفية هو علاقتهم بالزراعة وملكية الأرض الزراعية:

(أ) ففى العصور الوسطى فى الغرب، على عكس ما هو شائع، كان من حق اليهود فى كثير من بقاع أوربا امتلاك الأراضى الزراعية. وبدءاً من القرن الثالث عشر الميلادي، ضاقت الرقعة الزراعية فى أوربا وظهرت قوانين تمنع أعضاء الجماعات اليهودية (والأديرة والكنائس) من ملكية الأرض. وربما شكل أعضاء الجماعات اليهودية بالذات خطراً على الرقعة الزراعية لأنهم عنصر تجارى متحرك، ولذا ظهر الخوف من أن يحوز اليهودى أرضًا زراعية وهو غريب متنقل، فتنتقل ملكيتها إلى غرباء ويصب ريعها خارج الإمارة التى تُوجَد فيها.

(ب) وكان محرَّمًا استئجار أرقاء مسيحيين لزراعة الأرض، وفى الوقت نفسه، حرَّمت عليهم الشريعة اليهودية استئجار أرقاء يهود، الأمر الذى جعل الملكية

الزراعية شيئًا غير مثمر بالنسبة لليهودي. كما أن تحريم العمل على اليهودى فى يوم السبت وتحريمه على المسيحيين يوم الأحد، جعل التعاون بينهما مستحيلاً لأن هذا يعنى إجازة أسبوعية مدتها يومان، وهو ما جعل النشاط الزراعى غير مربح بل مستحيلاً فى بعض الأحيان.

(جـ) يبدو أن الطبيعة الطائفية للجماعة اليهودية، وضرورة القيام بالشعائر الدينية، جعلت اليهود يُفضلون الإبقاء على الصلات الدائمة فيما بينهم للقيام بالشعائر التى لا يَسهُل القيام بها فى ظروف الوحدات الريفية المتباعدة. وقد أوجد هذا البنيان المتميِّز اتجاهًا بين القادمين الجدد للبقاء فى المجتمعات التى أقامها أبناء ملتهم.

كل هذه الأوضاع اضطرت أعضاء الجماعات اليهودية لبيع أراضيهم الزراعية، وصدرت التشريعات التى تُحرِّم عليهم امتلاكها، فزاد تركُّزهم فى التجارة وتبلور وضعهم بوصفهم جماعة وسيطة تجارية أو مالية.

مع حلول العصور الوسطى فى الغرب، ابتداءً من القرن التاسع الميلادى على وجه الخصوص، تسارعت عملية تحويل الجماعات اليهودية فى العالم الغربى إلى جماعات وظيفية، حيث ملأ اليهود الفراغات بين طبقة النبلاء وطبقة الفلاحين وأصبحوا أقنان بلاط (انظر الفصل السابع)، أى جماعة وظيفية مالية تابعة للبلاط الملكى تضطلع بدور التجارة والربا وجمع الضرائب، وهى فى الواقع مسميات مختلفة للجماعة الوظيفية التى تُستخدَم أداة لها. ونظرًا لوجود جماعات يهودية فى العالمين الإسلامى والمسيحي، فقد استفاد أعضاؤها من شبكة الاتصالات الدولية وأصبحوا يشكلون ما يشبه الجماعة الوظيفية المالية على المستوى الدولي، واشتغلوا بالتجارة الدولية (مثل تجارة الفراء والمنسوجات والتوابل والرقيق) وأعمال الصيرفة. وبدأ تَركُّزهم فى الحرف التى تتطلب مهارة فنية فائقة مثل صناعة الزجاج والصباغة، أو ترتبط بسلع معينة مثل الذهب ودبغ الجلود والخمور (وهي عادةً سلع نادرة أو نفيسة أو غير عادية وذات طابع استهلاكى) أو فى الحرف التى يمكن لصاحبها أن يحمل أدواته ورأسماله السائل معه (السجاد ـ الجواهر ـ أدوات خاصة). ويمكن القول بأنه مع حلول القرن الثالث عشر الميلادي، أصبح ذلك هو الوضع القانونى والاقتصادى لمعظم الجماعات اليهودية فى أوربا الإقطاعية (لكن هذا لم يكن يعنى عدم وجود فلاحين يهود يعملون بالزراعة، فقد كان هناك، فى البلقان وبلاد الخزر والصين وبولندا وإسبانيا المسيحية، يهود يعملون بهذه المهنة).

ويلاحظ أن ظاهرة تحول بعض أعضاء الجماعات اليهودية إلى جماعات وظيفية لم

تكن مقصورة على العالم الغربى وإنما امتدت لتشمل العالم الإسلامي، ولكن اليهود لم يكونوا الجماعة الوظيفية الوسيطة الوحيدة فيه. كما أنه كان ثمة تنوع فى حرف ووظائف أعضاء الجماعات اليهودية ونشاطهم الاقتصادى فى العالم الإسلامي، حتى إن هرمهم الاقتصادى والحرفى لم يكن يختلف أحيانًا عن الهرم الاقتصادى والحرفى فى المجتمع ككل.

أصول نموذج الجماعة الوظيفية:

وقد يكون من المفيد أن نبين كيفية تشكل نموذج الجماعة الوظيفية. تعود جذور النموذج إلى تجربتى الحياتية. فإدراك الفرق بين التعاقد (فى مجتمع الإسكندرية الذى انتقلت إليه عام ١٩٥٥) والتراحم (فى مجتمع دمنهور الذى وُلدتُ فيه) ساهم فى تطوير هذا المفهوم (فالجماعة الوظيفية جماعة تعاقدية لا تدخل فى علاَقة تراحمية مع المجتمع). وقد لاحظت فى مقتبل حياتى الفروق الواضحة بين البورجوازية الريفية والبورجوازية الحضرية (بورجوازية أهل القاهرة والإسكندرية)، مما جعلنى أتوصل إلى أن الموقع الطبقى للإنسان لا يصلح وحده لتحديد موقفه، وأن هناك عناصر غير اقتصادية (مثل الانتماء والثقافة) تمتزج مع العناصر الاقتصادية بحيث لا يمكن فصل الواحد عن الآخر. وقد نشأت فى دمنهور التى كان أهلها يتباهون بأنه لا يوجد فيها أى تاجر أجنبي، وأن التاجر الأجنبى الوحيد ذُبح منذ زمن بعيد! وقد حكى لى والدى قصة مصنع الكبريت الموجود فى دمنهور. فقد قرر أحد التجار الدماهرة أن يؤسس هذا المصنع، فاستدعى خبيرًا أجنبيًا حتى يُصنِّع خلطة الكبريت، وأنه حينما طُلب منه أن يُعلِّمه أسرار المهنة رفض (لأنه كان يعرف أن صاحب المصنع سيقوم بطرده بعد ذلك). فأخبر التاجر الدمنهورى خبيره الأجنبى بأنه سيقوم بعدة إصلاحات معمارية. وبالفعل قام بإعادة تشييد السقف حينما كان الخبير يقضى إجازته السنوية، ولكنه بنى كوة سرية فى السقف يمكنه من خلالها مراقبة الخبير وهو يُعد خلطة الكبريت. وكان صاحب المصنع يتظاهر بأنه عائد لمنزله ثم يصعد إلى سقف المصنع وينام على بطنه ليراقب السيد الخبير، ثم يعود إلى منزله ويقلده إلى أن توصل إلى سر الخلطة فطرده.

وقد عشت فى الإسكندرية منذ عام ١٩٥٥ حتى عام ١٩٦٣. وكانت الإسكندرية مدينة تهيمن عليها جماعات اليونانيين والإيطاليين وغيرهم إلى أن كان عام ١٩٥٦ (مع العدوان الثلاثي) وحل محلهم مصريون. ولاحظت أن هناك بعض الصناعات (مثل

صناعة السينما وقطاعات الفن [الغناء ـ الرقص ـ بل والرسم والنحت أحيانًا]) يتركز فيها الأجانب وبعض يهود مصر، تمامًا مثلما لاحظت أن كثيراً من مضارب الأرز فى الإسكندرية يمتلكها يونانيون، وأن هذه الصناعات والقطاعات يتم تمصيرها (أى تصفية الجماعات الوظيفية التى تتركز فيها) بظهور عناصر مصرية محلية. وقد رأيت أبى داخل هذا النمط: تاجر من دمنهور يتحول إلى أحد رجالات الصناعة حينما يرحل أصحاب المصانع الأجانب الذين كان يشترى منهم البضائع. وقد لاحظت ضعف الانتماء الوطنى عند أبناء الأجانب الذين زاملتهم فى جامعة الإسكندرية؛ فمصر بالنسبة لهم هى مجرد مكان يستمتعون به.

ومما استرعى انتباهى أن بعض الوظائف التى كانت هامشية يضطلع بها الأجانب وحدهم تصبح وظائف محترمة تحلم بها بنات الناس الطيبين. خذ، على سبيل المثال، وظيفة المضيفة حتى الستينيات وبداية السبعينيات، لم يكن من الممكن لأحد أن يذكر أن أخته أو إحدى قريباته تعمل مضيفة، وكانت المضيفات يقلن دائمًا إنهن سيعملن لعدة سنوات ثم يستقلن، أى أن عملهن بهذه الوظيفة ليس هو نهاية المطاف. وكان الوضع نفسه ينطبق على الممثلات.

كان يمكن لكل هذه التجارب أن تظل مجرد تجارب شخصية، لولا قراءتى لكتاب ماركس **المسألة اليهودية** الذى يتحدث فيه عن سيادة العلاقات التعاقدية فى المجتمع بحسبانه «تهويداً» للمجتمع، أى أنه حوَّل اليهودى إلى نموذج. وكذلك كتاب المفكر الماركسى (التروتسكي) أبراهام ليون Abraham Leon **المسألة اليهودية** الذى طور فيه مفهومه لليهود بوصفهم أمة/ طبقة، وهى محاولة للتركيب، عن طريق مزاوجة مفهومين مختلفين متناقضين: الطبقة والأمة.

وقد ازداد نموذج الجماعات الوظيفية تبلوراً فى الرياض، إذ يُشار إلى الأجانب أمثالى من العاملين فى البلاد الخليجية باسم «الوافدين» وأحيانًا «المتعاقدين». وقد كان اصطلاح «متعاقدين» يصف موقف العاملين فى دول الخليج ورؤيتهم بدقة. فهم موجودون فى هذه الدول لأنها فى حاجة إلى خبراتهم. وحينما يكتسب أهل البلد هذه الخبرات، فعلى المتعاقدين أن يعودوا إلى بلادهم. فالعلاقة بين البلد المضيف والمتعاقد علاقة تعاقدية نفعية. وكانت بعض الجهات التى يعمل فيها المتعاقدون لا تخبرهم بتجديد عقودهم أو إلغائها إلا فى آخر لحظة، وقيل إن الهدف هو ضمان كفاءة المتعاقد وولائه اللذين لا أساس لهما سوى العقد وينتهيان فور إلغائه ! كما كان يُستغنى أحيانًا عن المهنيين ذوى الخبرة

الذين يتقاضون مرتبات عالية (أساتذة الجامعة مثلاً) ويُستبدل بهم مهنيون حديثو التخرج، وذلك بهدف التوفير، (لفك الواحد باثنين) كما يقال؛ وهذه العبارة هي حوسلة كاملة للمتعاقد، أي تحويله إلى وسيلة ومن كيف إلى كم.

وبالفعل، يعيش كثير من المتعاقدين في عزلة لا يشعرون بأي عاطفة نحو الوطن المضيف، تنتهي علاقتهم به مع انتهاء العقد، ويتحدث كثير منهم عن العودة إلى بلاده الأصلية، ولكنها في واقع الأمر تتحول في ذهنهم إلى أرض الميعاد يتحدثون عن العودة إليها ولا يعودون إلا عند انتهاء العقد. فالوطن الأصلي ليس سوى النقطة المرجعية الصامتة التي تقوض العلاقة بين الزمان والمكان اللذين يعيش فيهما (فهو مقيم مؤقت)، مما يجعله شخصية حركية، وكياناً غير متجذر في أي شيء، ويجعله يتحمل وضعه لأنه وضع مؤقت وحسب.

وكان كثير من المتعاقدين يعيش في ظروف معيشية مزرية لا يمكنه هو نفسه أن يرضى بها في بلده، ولكنه قَبل ذلك حتى يحقق التراكم، ولأن فترة التراكم التقشفية قصيرة. وينتج عن هذا تقتير شَديد على النفس إلى درجة متطرفة أحياناً.

ويعيش المتعاقدون عادةً في جيتو خاص بهم، إما في معسكرات عمال (إن كانوا من عمال النظافة مثلاً) وإما في شقق مكيفة الهواء (إن كانوا من المهنيين). ولكن، سواء أكانت معسكرات بسيطة أم شققاً مكيفة، فإنها بعيدة عن أصحاب البلد. والمتعاقدون لا علاقة لهم بالأوضاع السياسية ولا بعامة الشعب في بلدهم المضيف. فهم يتبعون الحكومة أو الكفيل. أما الحلولية فتظهر في تباهي المتعاقدين ببلدهم وكأنهم شعب الله المختار.

وقد أحببت السعوديين إلى درجة كبيرة، إذ وجدت بين طلبتي وفاءً وطيبة وذكاءً خارقاً. وفكرت مرة في أن أرتدي الزي السعودي حتى لا يشعر طلبتي بأن أستاذهم مختلف عنهم، فنحن كلنا عرب ومسلمون. وكنت أتحدث مع صديق سعودي عن عزمي هذا، فحذرني من أن أفعل، إذ سيُعَدُّ هذا محاولة للتقرب من السعوديين وشكلاً من أشكال النفاق. وحينما تعمقت في موضوع الرداء هذا، اكتشفت أنه ليس مجرد زي محلي، وإنما هو في واقع الأمر حاجز نفسي أقامه المجتمع (بشكل واع أو غير واع) حتى يظل هناك حد واضح بينه وبين «المتعاقدين الغرباء» (وهذا هو الاسم الذي اخترته في البداية لأعضاء الجماعات الوظيفية). واكتشفت أن هناك حواجز غير الرداء (علاقات التزاور - العلاقات بين الذكور والإناث)، أي اكتشفت لغة كاملة من الرموز لتفريق أهل

البلد عن الغرباء المتعاقدين ، ووجدت شبهًا كبيراً بين وضع اليهود فى الحضارة الغربية (يعيشون فى البلد ولكنهم ليسوا منه) وبين وضع المتعاقدين الغرباء .

وقد ظهر نموذج الجماعة الوظيفية بشكل جنينى فى **موسوعة ١٩٧٥** ، فتعمق واتسع فى السعودية ثم الكويت ، وخرج من عالم التجارة إلى عالم النشاط الإنسانى ككل ، ووضع الغريب فى المجتمعات الإنسانية ، بل والطبيعة البشرية ذاتها (أو «الإنسانية المشتركة» ، كما أفضل القول الآن) . ودرست بعض أعمال جورج زيميل George Zimmel ، عالم الاجتماع الألمانى الذى كتب عن سوسيولوجيا الغريب ، وبطبيعة الحال ، قرأت بعض أعمال ماكس فيبر Max Weber وفرنر سومبارت Werner Sombart ، وهم الذين يتناولون إشكالية أصول الرأسمالية وعلاقتها باليهود واليهودية («رأسمالية اليهود المنبوذة» ، كما يسميها فيبر) . كما درست بعض الأدبيات الخاصة بالجماعات (التجارية) الوسيطة والجماعات التجارية الهامشية فى علم الاجتماع الغربي .

ولعل نموذج الجماعة الوظيفية قد تم تطويره بشكل حاسم لدى تأليف **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** ذاتها ، فمن خلال عمليات الرصد المستمرة لوظائف اليهود بدأ نمط يتحدد ، يظهر ويتكرر ، حاولت فى بداية الأمر تفسيره من خلال الأطروحات التى استخدمتها فى **موسوعة ١٩٧٥** ، ولكن نطاق النمط السائد ضاق عن التفاصيل المتزايدة ، فاضطررت إلى توسيع حدوده وإعادة تسميته عدة مرات إلى أن انتهى بى الأمر بمصطلح «جماعات وظيفية» .

الفصل الثانى

الجماعات الوظيفية: دراسة تطبيقية

درسنا فى الفصل السابق السمات الأساسية لنموذج الجماعات الوظيفية ونموذج الجماعات الوظيفية اليهودية وكيف تشكل النموذج. وسنحاول فى هذا الفصل أن ندرس تبديات النموذج. وعلى الرغم من تعدد هذه التبديات وتنوعها، فإن استخدام النموذج المركب الذى وضعناه سيساعد على كشف الوحدة الكامنة خلف التنوع.

أقنان ويهود البلاط:

من أهم تبديات نموذج الجماعة الوظيفية ما يسمى «أقنان ويهود البلاط»، وهما ظاهرتان ظهرت الأولى منهما فى العصور الوسطى والثانية فى القرن السادس عشر فى أوربا. وكى نفهم الظاهرة الأولى، أى ظاهرة يهود البلاط، سنحاول كشف أبعاد المفهوم الدينى «الشعب الشاهد». ساد هذا المفهوم فى العصور الوسطى الكاثوليكية فى الغرب، وهو مفهوم له جانبان متناقضان ولكنهما مع هذا متكاملان. أما الجانب الأول، فهو رؤية الكنيسة لليهود بحسبانهم الشعب الذى أنكر المسيح المخلِّص عيسى بن مريم الذى أرسل إليهم فصلبوه بدلاً من الإيمان به. وقد رأى آباء الكنيسة أن الهيكل هُدم وأن اليهود تشتَّتوا عقابا لهم على ما اقترفوه من ذنوب.

أما الجانب الآخر، من فكرة الشعب الشاهد، فإنه يعود أيضًا إلى آباء الكنيسة، خصوصًا القديس بولس، حيث يذهب إلى أن رفض اليهود قبول مسيحهم المخلِّص هو سر من الأسرار. وهم يحملون الكتاب المقدَّس الذى يتنبأ بمقدمه منذ أيام المسيح، ومع هذا ينكرونه، ولذا فقد وُصفوا بأنهم «أغبياء يحملون كتابًا ذكيًا» (أى لا يعون فحوى ما يحملون). وتنبأ القديس بولس أيضًا بأن قسوة قلب إسرائيل ستزداد على مر الأيام إلى أن يتنصر الأغيار جميعًا، وحينئذ سيتم خلاص إسرائيل نفسها (أى اليهود) بوصفها شعبا

بالمعنى الديني. كما تنبأ بأن اليهود سيهيمون على وجوههم بلا مأوى ولا وطن حتى نهاية الزمان.

وقد ساهم كلا العنصرين المتناقضين السابقين في صياغة السياسة الكاثوليكية إزاء الجماعات اليهودية، فكانت الكنيسة ترى ضرورة الإبقاء على اليهودية عقيدة وعلى اليهود شعبا شاهدا سيؤمن في نهاية الزمان بالمسيحية، ولذا تنبغي حمايتهم من الهلاك والدمار، ولكن يجب أيضًا وضعهم في مكانة أدنى من المسيحيين. ولهذا، كانت الكنيسة تقوم بحملات تبشيرية بين اليهود، ولكنها في الوقت نفسه كانت تمنع تنصيرهم بالقوة وتُحرِّم توجيه تهمة الدم إليهم، ومن هنا كان الدور المزدوج للكنيسة؛ فقد ساهمت في اضطهاد اليهود ولكنها أدت في الوقت نفسه دوراً أساسيا في حمايتهم من الجماهير الغاضبة المستغَلة وفي الإبقاء عليهم.

وقد وضع مفهوم «الشعب الشاهد» اليهود على حدود التاريخ الغربي وعلى هامش التشكيل الحضاري الغربي، وعمقت حدوديتهم وهامشيتهم بحيث يمكن القول إن فكرة الشعب الشاهد الكاثوليكي هي المقابل الديني للمفهوم الديني لأقنان البلاط، ذلك المفهوم الذي حدد وضع اليهود بوصفهم جماعة وظيفية وسيطة. ويُلاحَظ أن فكرة الشعب الشاهد تؤكد ضرورة الحفاظ على اليهود أداة وعنصرا غريبا لا جذور له في الحضارة الغربية، وذلك ليخدموا غرضًا أو هدفًا غير يهودي.

وقد تعمَّق هذا الإطار الفكري فيما بعد في الفكر البروتستانتي الخاص بالعقيدة الألفية وعقيدة الخلاص الاسترجاعية التي ترى أن اليهود أداة من أدوات الخلاص، وأنه لابد من استرجاعهم لفلسطين تمهيداً لعودة المسيح المخلص، حيث ستندلع معارك ضارية تنتهي بإبادة ثُلثي اليهود وتنصير الثُلث الباقي. وتمت علمنة المفهوم فيما بعد فتحوَّل إلى ما نسميه «الشعب العضوي المنبوذ»، أي أن اليهود يشكلون شعبًا عضويًا منبوذًا لا مكان له داخل الحضارة الغربية، وهو المفهوم الذي يشكل إطار التصور الغربي للجماعات اليهودية منذ أواخر القرن الثامن عشر الميلادي.

بعد أن تناولنا المكوِّن الديني في النموذج التحليلي المركب الذي نحاول صياغته، يمكننا تناول المكوِّن الاقتصادي الاجتماعي، وهو ظاهرة «أقنان البلاط»، وهي ترجمة العبارة اللاتينية «سرفي كاميراي ريجيس servi camerae regis»، وتعني حرفيا «أقنان أو عبيد الغرفة أو الخزانة الملكية». وكان المُصطلَح يعني عدة أشياء قد تبدو متناقضة:

١ ـ أن اليهود عبيد الملك أو الإمبراطور أو النبلاء. وهو أمر اختلف باختلاف الفترة الزمنية أو الرقعة الجغرافية.

٢ ـ أنهم ملكية خاصة للملك وحده.

٣ ـ أنهم، لذلك، يتمتعون بحمايته.

٤ ـ و يتمتعون بمزايا خاصة.

٥ ـ وأن أى سلطة غير البلاط الملكى لا يمكنها أن تتعرض لهم.

وقد كان أعضاء الجماعات اليهودية فى الغرب يُعَدُّون غرباء. وقد كان الغريب تطبق عليه قوانين الصيد التى تجعل بعض الحيوانات ملكية خاصة للملك بحسب القانون (العرف) الألمانى؛ ومن هنا نجد أن اليهود كانوا يتبعون الملك ويُوضَعون تحت حمايته ويُصبحون من أقنانه. ومن هنا، كان لابد أن يستند وجودهم إلى مواثيق خاصة تمنحهم حقوقًا ومزايا معيَّنة نظير اضطلاعهم بوظائف محدَّدة. ومن ناحية الأساس، كانت هذه الوظائف هى التجارة والربا وجمع الضرائب.

ويعود المفهوم (دون المُصطلَح) إلى أيام شارلمان ولويس التقىّ فى القرن التاسع الميلادى حيث منحا اليهود المواثيق. ولكن المُصطلَح نفسه استُخدم لأول مرة فى القرن الثانى عشر الميلادى فى مرسوم الإمبراطور فريدريك الأول الصادر فى عام ١١٥٧، والذى أكده فى عام ١١٨٢. وقد صدر مرسوم ملكى فرنسى عام ١٢٣٠ جاءت فيه إشارة لليهود بعَدِّهم من الرقيق، حتى إنه إذا هرب يهودى من مقاطعة أحد البارونات لمقاطعة أخرى كان من حق البارون أن يسترده «كما لو كان أحد أرقائه» (باللاتينية: تانكوام بروبريوم سيرفيوم tanquam proprium servium.). وقد استخدم فريدريك الثانى المُصطلَح نفسه عام ١٢٣٦ للإشارة إلى كل يهود ألمانيا.

ويعنى مفهوم أقنان البلاط أن أعضاء الجماعات اليهودية، من خلال تبعيتهم المباشرة للملك، يقعون خارج نطاق العلاقات الإقطاعية، وأنهم بذلك أصبحوا جزءًا من الطبقة الحاكمة أو على الأقل أداة فى يدها. ولم يكن اليهود ملكية خاصة للملك أو لغيره بالمعنى المجازى، كما قد يتبادر للذهن لأول وهلة، فقد كانوا ملكية خاصة بالمعنى الحرفى كالعبيد أو المماليك. وتعنى كلمة «سرفوس servus» اللاتينية «الخادم» أو «العبد» أو «القن». وقد عبَّر قانون إسبانيا الشمالية عن المفهوم حين نص على أن اليهود «عبيد الملك، وهم دائمًا ملك الخزينة الملكية». وفى قانون آخر، يُشار إلى اليهود بأنهم «رجال الملك، يرثهم من

يرث العرش». ويستخدم ميثاق ثالث اصطلاحات مثل: «جودايوس هابيرى» judaeos habere أى «حق امتلاك اليهود» أو «جودايوس تنيرى أى «حق الاحتفاظ باليهود»، بل وعبارة «جوديى نوسترى judei nostri» أى «يهودُنا». وقد ورد نص، فى أحد القوانين الصادرة فى إنجلترا فى القرن الثانى عشر الميلادى، يوضح هذا المفهوم تمامًا، جاء فيه ما يلى: «كل اليهود حيثما كانوا فى المملكة هم موالى الملك وتحت وصايته وحمايته، ولا يستطيع أىٌّ منهم أن يضع نفسه تحت حماية أى شخص قوى دون رخصة بذلك من الملك؛ لأن اليهود أنفسهم وكل منقولاتهم ملْك للملك («تشاتيل chattel») ولذلك، إن قام أى فرد باحتجازهم أو احتجاز أموالهم فإن من حق الملك، متى شاء واستطاع، أن يطالب بهم بحسبانهم حقًا خالصًا له».

وكان يتم شراء أعضاء الجماعات اليهودية وبيعهم ورهنهم وكأنهم أشياء ثمينة. وفى ألمانيا، أهدى أحد النبلاء عام ١٣٠٠ لأسقف مدينة مينز كل يهود فرانكفورت. وكان من الممكن أن يقوم مالك اليهود برهنهم، وقد منح هنرى الثالث يهوداً لابنه إدوارد الذى قام برهن اليهود لدى أعدائهم المرابين الكوهارسيين. وحينما منح هنرى الثالث (عام ١٢٥٦) القلعة وما حولها من أرض إلى جى دى روكفور، استثنى من ذلك غابة كنجزوود ويهود المدينة.

ولأن أعضاء الجماعات اليهودية كانوا سلعة ثمينة، أمر هنرى الثالث (ملك إنجلترا) موظفى الحدود التابعين له بفتح الحدود أمام اليهود والترحيب بهم، ولكنه أمر فى الوقت نفسه بحظر خروجهم منها. وفى عام ١٢٥٤، قابله وفد من اليهود وطلبوا إليه السماح لهم بمغادرة البلد، ولكنه رفض طلبهم وهددهم بأن من يُضبَط وهو يغادر البلد سيُعاقَب أشد العقاب. وإذا قُتل يهودى أو أُلحق به الأذى لا تُدفَع ديته أو التعويض عنه لأهله وإنما كانت تُدفَع للملك (شارلمان، مثلاً) بوصفه مالك اليهود. وفى إسبانيا المسيحية، كان من حق المحاكم اليهودية أن تصدر حكمها بالإعدام على أى يهودى، وأن تقوم بتنفيذ الحكم عليه ولكن بعد أن تدفع ثمنه للملك. وإن ألحقت إحدى المدن الأذى باليهود، كان عليها دفع غرامة للإمبراطور.

وكان بوسع من ليس لديه يهود أن يقتنيهم وأن يحصل على المواثيق الإمبراطورية التى تخول له ذلك. ففى عام ١٣٨٥، قامت مدن مقاطعة سوابيا بشراء اليهود المقيمين فيها من الإمبراطور حتى يتسنى للمدينة استغلالهم أو استثمارهم بنفسها.

وكانت حماية الإمبراطور لليهود تمتد لتشمل حرية الحركة وإعفاءهم من كل القيود

التى كانت تعوق التنقل والتجارة، كما كانت تشمل مزايا ضخمة تضعهم فى مرتبة أعلى من كل طبقات المجتمع المسيحى فى العصور الوسطى ربما باستثناء النبلاء، وكانت هناك حالات يتساوى فيها اليهود مع كبار النبلاء.

كان اليهود جماعة وظيفية مالية نشطة تساعد فى تحويل الثروة الطبيعية للدولة إلى نقود. فهم وسيلة لزيادة دخل الأفراد وريع الدولة. فاليهود، بوصفهم أقنان بلاط، كانوا خاضعين تمامًا للملك أو لمن يمتلكهم، إذ كان يفرض عليهم ما يشاء من ضرائب. وفى العادة، كانت تُفرَض عليهم ضرائب أعلى من تلك التى كانت تُفرَض على التجار المسيحيين. وكان الملك يصرح لهم أحيانًا بفائدة أعلى مما هو مصرح به للمرابى المسيحى، وذلك لأن ثروة اليهود كانت دائمًا تصب، فى نهاية الأمر، فى الخزانة الملكية. وبعبارة أخرى، كان اليهود مجرد أداة فى يد الحاكم يمكنه عن طريقها استغلال سائر طبقات المجتمع. فكان اليهودى يمتص الثروات والأموال من المجتمع، ثم يقوم الملك بعد ذلك باعتصاره عن طريق الضرائب الباهظة وبيع المواثيق والمزايا له. ومن هنا تشبيه أعضاء الجماعات اليهودية بـ «الإسفنجة» التى تمتص الماء ثم تفقده بالضغط عليها. واليهودى، بهذا المعنى، مملوك تستخدمه السلطة لقمع الجماهير. وأداة الاستغلال التى يستخدمها المملوك، كفرد فى جماعة وظيفية قتالية، هى سيفه. أما أداة الاستغلال التى يستخدمها اليهودى، فهى رأس المال الربوى. وإذا كان المملوك المقاتل يُريق دم أعدائه بسيفه حتى تستمر السلطة فى الاستيلاء على الثروات والأموال، فإن اليهودى يمتص المال والثروات مباشرةً من رأس المال.

وقد ترجمت الجماعة الوظيفية فى القرن السادس عشر نفسها إلى ظاهرة «يهود البلاط» نتيجةً للتحوُّلات الاجتماعية والاقتصادية فى المجتمع الغربى. ويهود البلاط هم وكلاء الحكام ومستشاروهم فى الأمور التجارية والمالية فى العالم الغربى، وهم من أهم الجماعات الوظيفية الوسيطة فى عصر الملكيات المطلقة فى أوربا، خصوصًا فى وسطها، فى القرن السابع عشر. وقد ظهرت حاجة الأمراء الألمان إلى يهود البلاط لملء الفراغ الذى خلقه تَفتُّت الطبقة الوسطى الألمانية التى كانت قد وصلت إلى قدر عال من القوة قبل ذلك (ولكنها تفتَّتت إلى بورجوازيات صغيرة تقطن فى مدن صغيرة وزادت العوائق الإقطاعية)، وتآكُل جهاز الدولة الألمانية ذاته. ومع قيام الإمارات الألمانية، حاول كل أمير على حدة أن يطور إمارته. ولكن الطبقات والنقابات الإقطاعية التقليدية كانت تقف حجر عثرة أمام سعى الأمير إلى فرض هيمنته وهيمنة الدولة على كل رعاياه وكل نواحى حياتهم

(وهذا هو هدف الدولة القومية الحديثة). كما أن الأمير كان يحتاج إلى رأس مال لتنمية دولته أو إمارته وتنظيم إدارتها، أى أنه كان فى حاجة إلى أدوات إنتاج وإدارة. وقد ظهر يهودى البلاط ليملأ هذه الفجوة وليصبح أداة إنتاج وأداة إدارة. وكان يهود البلاط مرشحين لهذا، أكثر من أى مادة بشرية أخرى، لعدة أسباب: لأنهم كانوا يمتلكون رأس المال اللازم لعملية التنمية، كما كانوا جزءاً من شبكة مالية ضخمة تُسهِّل لهم عملية اقتراض الأموال المطلوبة. وكان لديهم الخبرة الإدارية اللازمة لإدارة الإمارات الجديدة. ولم يكن يهود البلاط يتمتعون بأى حقوق، سواء حقوق مواطنى المدينة أو حقوق أعضاء نقابات الحرفيين أو الطبقات والفئات الإقطاعية. ولم يكن هناك مؤسسة، مثل الكنيسة، تحميهم وتضعهم تحت رعايتها. وكانت كل حقوق يهودى البلاط منحة من الأمير يخلعها عليه حين يشاء ويحجبها عنه حين يقرر ذلك.

لكل ما تقدَّم كان يهود البلاط رجالاً هامشيين لا حقوق لهم ولا أساس من القوة ولا أمل لهم فى الحصول عليها. وهم فى هذا يشبهون الخصيان، وكما وصفهم أحد الكُتَّاب فهم خصيان غير مخصيين. ومن ثَمَّ فهم لا يهدِّدون الأمير من ناحية، كما أنهم يشكلون أداته الإنتاجية والإدارية ذات الكفاءة المطلوبة من ناحية أخرى.

وكانت العلاقة بين يهود البلاط والأمراء علاقة نفعية تمامًا، فهم يستفيدون من علاقتهم بالحاكم ليحققوا الثروات ويحصلوا على المزايا. وهو بدوره يبقى عليهم بمقدار ما يستفيد من وجودهم بوصفهم مصدراً لا ينضب للثروة، يعتصر كميات كبيرة من أموالهم عن طريق الضرائب التى يفرضها عليهم ومن خلال الهدايا التى كان يحصل عليها منهم فى مناسبة تتويجه وفى غير ذلك من المناسبات. كما أنهم كانوا يشترون منه حقوقهم وامتيازاتهم نظير أموال طائلة. وإلى جانب هذا، كانوا يؤدون كثيرا من الخدمات للبلاط، أى أنهم كانوا أداة للتاج لا تربطهم به رابطة وثيقة تتجاوز المستوى الاقتصادى النفعى. وكان كل يهودى بلاط يملأ فجوة وظيفية محدَّدة، ويرتبط وجوده وكذلك مكانته بها، فإن انتفى وجود الفجوة انتفى وجوده. لكل هذا، كان الملك يتخلى عن يهود البلاط ويتخلص منهم عندما يشغل عنصر اقتصادى آخر وظيفتهم، كأن تنشأ طبقة بورجوازية محلية، أو يتسع نطاق رغباته بحيث لا يستطيع المموِّلون اليهود أن يفوا بحاجاته.

وكان من السهل على الملوك التخلص من يهود البلاط، بل ومن كل الجماعات اليهودية، لأنهم لم يكونوا أصحاب رؤوس أموال ضخمة وإنما كانوا أساسا، وبالدرجة الأولى، عنصراً اقتصاديا إداريا كفئا تتبعهم شبكة اقتصادية ضخمة. ولذا، لم يكن أعضاء

الجماعة يشكلون طبقة مستغلة ذات نفوذ وكيان مستقلين وإنما كانوا أداة استغلال تابعة وعميلة ومرتبطة بإحدى الطبقات أو القطاعات الحاكمة. كما أنهم كانوا مكروهين من الجماهير بوصفهم أداة الاستغلال المباشرة، ومن البورجوازية المحلية لأنهم يشكلون غريمًا لها، ومن النبلاء وكثير من أعضاء النخبة الحاكمة لأنهم أداة في يد الملك يستخدمها لتدعيم نفوذه على حسابهم. ولم يكن لأعضاء الجماعات اليهودية أي علاقة حميمة بأيٍّ من فئات المجتمع. وكثيراً ما كانت تُصادَر أموال يهودي البلاط بعد موته، كما كان الأمير أو الملك يرفض دفع الديون التي عليه. أما الذي لم يفقد ثروته بهذه الطريقة، فقد أدَّت التحولات الاقتصادية، مثل اتساع نطاق الرأسمالية الغربية أو تزايد ضخامة مشروعاتها أو ظهور بورجوازيات محلية قوية، إلى تهميشه أو إفلاسه، حيث لم يكن بمقدوره الصمود في حلبة المنافسة، خصوصًا وأن استثمارات يهود البلاط كانت دائمًا مرتبطة بالدولة ولم تصبح قط مشروعًا خاصا بمعنى الكلمة. لكل هذا، لم يؤدِّ يهود البلاط أو أثرياء اليهود على وجه العموم دوراً حاسمًا في نشوء الرأسمالية الغربية الرشيدة.

الأرندا والشلاختا والإقطاع الغربي:

كان أقنان و يهود البلاط يحملون رأس المال وخبراتهم الإدارية والتجارية سلاحا أساسيا يمتص الحاكم من خلاله ثروات شعبه ويطور قطاعات في اقتصاد بلده لا يمكنه أن يطورها إلا من خلال هذا السلاح أو هذه الآلية. ونفس النمط سنكتشفه في يهود بولندا وإن كان سيُضاف له بُعد شبه قتالي.

وكلمة «أرندا» كلمة بولندية تعني حرفيا «أجرة» تدفع مقابل استئجار. وهي مصطلح يُستخدم للإشارة إلى استئجار ممتلكات ثابتة، مثل الأرض والطواحين والفنادق الصغيرة ومصانع الجعة ومعامل تقطير الكحول، أو إلى امتيازات أو حقوق خاصة مثل تحصيل الجمارك والضرائب. وقد تم تبني المصطلح بنفس المنطوق والمعنى في اليديشية والعبرية. وكان يُشار إلى المستأجر ذاته، خصوصًا الصغير، على أنه «أرندا»، كما كان يقال له «الأرنداتور». وكان المصطلح ذائع الانتشار ويصف واحداً من أهم جوانب الاقتصاد البولندي الليتواني في أواخر العصور الوسطى. وقد ارتبط اليهود بنظام الأرندا من بدايته. فقد كانوا مؤهلين أكثر من غيرهم للاضطلاع بهذا الدور، خصوصًا وأن المؤسسة اليهودية الأرثوذكسية أحلت عمليات الإقراض بالربا بين اليهود من خلال التحلة (أو التحايل العقلي على الأوامر والنواهي اليهودية)، وهو ما جعل من السهل على أي يهودي

أن يمول يهوديا آخر ويقرضه بربا، الأمر الذى وفر الاعتمادات اللازمة للاستثمارات. وكان الارتباط بين أعضاء الجماعة اليهودية فى بولندا وهذا النظام من العمق بحيث إن كلمة «أرنداتور» أصبحت مرادفة لكلمة «يهودى».

وكان يُشار إلى الأرندا، فى بداية الأمر، بمصطلح «الأرندا الكبرى» أو «الأرندا الملكية» أو «الأرندا الحكومية». ويشير هذا المصطلح إلى استئجار الاحتكارات العامة والعوائد العامة. وكانت أول أرندا كبرى حصل عليها أعضاء الجماعة اليهودية هو حق تحصيل بعض العوائد الملكية، أو حق إدارة مؤسسات ملكية مثل دار صك النقود ومناجم الملح والجمارك أو جمع الضرائب. وقد انتشر المستأجرون اليهود من نمط الأرندا فى المقاطعات الشرقية من بولندا فى القرن الخامس عشر. أما فى غرب بولندا، حيث كان يتوافر للنبلاء البولنديين (الشلاختا) رأسمال كبير، فقد مُنع اليهود من استئجار حق تحصيل العوائد الملكية باعتبار أن هذه عملية مربحة. ومع ازدياد نفوذ النبلاء، اتخذ البرلمان البولندى (سييم) قراراً عام ١٥٣٨ بمنع اليهود من استئجار العوائد والمؤسسات الملكية. وقد اتخذ مجلس البلاد الأربعة قراراً مماثلاً حتى يقلل من الاحتكاك بين اليهود والنبلاء. ولكن القرار لم ينجح فى وقف نشاط الأرندا بين اليهود، فاستمر المموِّلون اليهود فى استئجار كثير من المزايا الملكية مثل الجمارك والضرائب على الخدمات، خصوصاً مطاحن الدقيق وبحيرات الأسماك، وفى إنتاج وتسويق المشروبات الكحولية.

ولكن، حدثت عدة تطورات سياسية أدَّت إلى ظهور الأرندا الزراعية الإقطاعية الاستيطانية التى تختلف فى كثير من الوجوه عن الأرندا الكبرى أو الحكومية أو الملكية. ولعل العنصر الأساسى والحاسم فى ظهور الأرندا الزراعية هو عنصر سياسى وهو إبرام اتحاد برست ليتوفسك (ويُسمَّى أيضاً اتحاد لوبلين) عام ١٥٦٩ بين ليتوانيا وبولندا. وهو الاتفاق الذى حول الوحدة الاسمية (وحدة الأسرتين المالكتين) بين البلدين إلى وحدة حقيقية. وقامت بولندا بضم أوكرانيا نتيجةً لهذه الوحدة.

ونتيجةً لعملية الضم هذه، وقع تحت تصرف النبلاء البولنديين مساحات ضخمة من الأراضى كانت فى حاجة إلى رأس مال ضخم لاستثماره لإدارتها ولمد الطرق اللازمة، أى أن الاتحاد السياسى بين البلدين أدى إلى ظهور حاجة اقتصادية. ولكن مما عمق هذا الاتجاه أن بولندا، مع تزايد الصادرات الزراعية منها إلى غربى أوربا (بسبب الانفجار السكانى وحرب الثلاثين عاماً)، أصبحت (فى الفترة ١٥٧٧ ـ ١٦٥٤) بمثابة مصدر أساسى للقمح فى أوربا. فكان القمح البولندى يتم تصديره إلى فرنسا وإنجلترا وإسبانيا

وإيطاليا، وأحيانًا إلى الشرق الأوسط من خلال أمستردام حيث كانت هناك أهم بورصة لبيع الحبوب.

كما أخذت بولندا تصدر محصولات زراعية أخرى. وقد أصبحت جدانسك أهم مدينة تجارية في أوربا بعد أمستردام، إذ كانت تصدر مواد مختلفة مثل الحبوب والأخشاب والكتان والقنب والبوتاس والماشية. ومع تزايد الصادرات الزراعية، حدث تطور في الصناعات الغذائية، وهو ما أدّى إلى صبغ الزراعة في بولندا بصبغة تجارية.

هذه هي الأرضية الاقتصادية المادية لظهور الأرندا الإقطاعية الاستيطانية. ولكن هذا وحده لا يكفي لتفسير ما حدث. فثمة عناصر خاصة بالتركيب الطبقي للشلاختا ورؤيتهم لأعضاء الجماعات اليهودية ووضع اليهود بوصفهم جماعات وظيفية ساهمت (كلها مجتمعة أو بدرجات متفاوتة) في تشكيل هذه الظاهرة ودفعها من عالم الإمكانية إلى عالم الوجود المتحقق:

١ ـ أول هذه العوامل هو أن النبلاء البولنديين لم يكن لديهم الكفاءات أو الرأسمال أو الرغبة في إدارة هذه الضياع البعيدة.

٢ ـ كان النبلاء في بولندا، برغم سطوتهم وقوة نفوذهم، خاضعين لقوانين جامدة، فكانوا يتمتعون بمكانتهم وبالمزايا الطبقية ماداموا لا يعملون بالتجارة. وكان اشتغالهم بالتجارة يعني، في واقع الأمر، فقدانهم مكانتهم ووضعهم. ولذا، كان هناك نبلاء فقراء (النبلاء الحفاة) معدمون يفضلون الجوع والفاقة على العمل بالتجارة.

٣ ـ كان يتعيّن على النبلاء أيضًا البقاء في وارسو بالقرب من مراكز السلطة حيث تتم عملية صنع القرار السياسي والعسكري بسبب طبيعة النظام السياسي البولندي كملكية جمهورية، وحفاظا على المكانة السياسية والتمتع بمظاهر الأبهة الأرستقراطية.

٤ ـ كانت حاجة النبلاء الإقطاعيين إلى المال تزداد يومًا بعد يوم، خصوصًا مع تزايد فقر بولندا، فكانوا يقترضون من المرابين اليهود مبالغ طائلة للوفاء باحتياجاتهم بضمان ضياعهم وغلتها وعوائدها وريعها.

٥ ـ تزامن كل هذا مع تزايد تضييق المدن الملكية الخناق على أعضاء الجماعات اليهودية وممارسة التمييز ضدهم.

٦ ـ شهدت الفترة ١٥٣٩ ـ ١٥٤٩ تزايد التقارب بين النبلاء وأعضاء الجماعات اليهودية

الذين لم يعودوا تحت الحماية الملكية. فكان إذا طردت إحدى المدن الملكية اليهود منها انتقلوا إلى مدن النبلاء أو إلى «الشتتلات» داخل ضياع النبلاء.

٧ـ كان لدى اليهود كل ما يلزم عملية الاستثمار فى ضياع النبلاء من الخبرة التجارية والإدارية ورأس المال. كما أن اليهود كانوا مادة بشرية حركية، ولم يكن لديهم أى مانع للانتقال إلى أوكرانيا ليكونوا ممثلين للنبلاء البولنديين.

٨ـ ولم يكن أعضاء الجماعة اليهودية يشكلون أى خطورة على النبلاء، إذ لم يكن بوسعهم، وهم عنصر غريب أجنبى، أن يطالبوا بنصيب فى السلطة السياسية يتناسب مع وزنهم الاقتصادى، وذلك على عكس العناصر البورجوازية المحلية التى عادةً ما تطالب بمزيد من الحقوق كلما تزايدت قوتها الاقتصادية.

٩ـ كان النبلاء البولنديون ينظرون إلى أعضاء الجماعة اليهودية على أنهم عنصر ريادى استيطانى كفء ونافع يساهم فى تعمير المناطق غير المأهولة بالسكان، وعلى أنهم أداة تستخدم لتنشيط الاقتصاد الزراعى الخامل وإدخال بعض النشاطات التجارية فيه حتى يزيد من ريع الأراضى الزراعية.

لكل هذا، ظهرت الأرندا الزراعية الإقطاعية الاستيطانية، وتشكلت علاقة تعاقدية نفعية بين الشلاختا من جهة واليهود بوصفهم جماعة استيطانية من جهة أخرى.

ومع تصاعُد نفوذ النبلاء وضعف نفوذ السلطة المركزية الملكية، تزايد اعتماد اليهود على النبلاء ابتداءً من القرن السابع عشر، وانتقل مركز الجاذبية بالنسبة إليهم من غربى ووسط بولندا إلى المناطق الشرقية فى أوكرانيا وغيرها. ومن منتصف القرن السابع عشر، أصبحوا الطبقة الثالثة أو الجماعة الوظيفية الوسيطة بين النبلاء والأقنان. وقد أصبح أعضاء الجماعة اليهودية أداة النبلاء فى ممارسة سلطتهم.

ونحن نصف نظام الأرندا الزراعى (غير الملكى) بأنه «إقطاع استيطانى» لنميزه عن الأشكال السائدة للإقطاع فى أوربا آنذاك. فالنظام الإقطاعى يتسم ولا شك بالاستغلال الطبقى، شأنه فى هذا شأن النظم الاقتصادية الدنيوية (فهذه هى إحدى سمات البشر). ولكن نظام الأرندا فى أوكرانيا اكتسب أبعاداً استغلالية متطرفة تفوق بمراحل الإقطاع العادى. فالعلاقات السائدة فى أوكرانيا كانت ولا شك علاقات إقطاعية بين النبلاء البولنديين (والليتوانيين) من جهة، والفلاحين والأقنان الأوكرانيين من جهة أخرى، وذلك فيما يختص بملكية الأراضى وتوزيع غلتها. ولكنه كان مجرد إقطاع اقتصادى بلا

علاقات اجتماعية إقطاعية متعيِّنة. فالإقطاع التقليدى (فى أوربا وفى غيرها من البلاد) يفترض وجود ثقافة مشتركة بين النبيل والقن، كما يفترض أن النبيل عادةً ما يوجد فى ضيعته يديرها بنفسه ويدخل فى علاقة مباشرة مع فلاحيه. ولذا، لم تكن علاقة النبيل الإقطاعى بأرضه علاقة تجارية خارجية موضوعية برانية وحسب، وإنما كان لها جانب جوانى يأخذ شكل الالتزام بمسئولياته بوصفه نبيلا إقطاعيا بكل ما تقتضيه النبالة وتفترضه وتفرضه من أعباء.

وكانت هذه الروابط الإقطاعية المتعينة تخفف إلى حدٍّ ما من حدة الاستغلال الاقتصادى. أما فى حالة النبيل الإقطاعى البولندى، فهذه الشروط لم تكن متوافرة ألبتة، فهو كان دائمًا غائبًا عن ضيعته، ولم يكن له أى علاقة مباشرة معها أو مع فلاحيها، وكان يمثله عنصر بشرى استيطانى غريب يشكِّل همزة الوصل بينه وبين فلاحيه. وكان اهتمامه بضيعته اهتمامًا ماليا (تجاريا) ضيقا، حيث كانت تمثل مصدراً للدخل وحسب (وليست مظهراً من مظاهر الأبهة الإقطاعية والمكانة الأرستقراطية والحسب والنسب)، فهو لا يتحدث لغتهم الأوكرانية ولا ينتمى إلى كنيستهم الأرثوذكسية. وقد أدَّى هذا إلى تزايد استغلال النبلاء للفلاحين فى أوكرانيا وفى خارجها، وإلى تحول نظام الأقنان إلى نظام عبودى، إذ إنه لم تكن هناك قوة تقف فى وجه النبلاء وتضع حدوداً لاستغلاليتهم. وقد أصر النبلاء على حقهم المطلق فى إقرار الحياة والموت بالنسبة إلى الأقنان.

وما بين النبلاء البولنديين الكاثوليك والأقنان الأوكرانيين الأرثوذكس كان يقف الملتزم (الأرنداتور) اليهودى ـ أداة الأول فى سحق الثانى. وبذلك تشكلت واحدة من أهم الجماعات الوظيفية المالية الاستيطانية شبه القتالية. وكانت العلاقة بين النبيل ووكيله اليهودى عادةً ما تأخذ شكل قرض يحصل عليه النبيل من اليهودى للوفاء باحتياجاته بضمان ريع ضيعته (التى يديرها اليهودى) أو أى عوائد أخرى مثل عوائد قطع الأخشاب ونقل البضائع وغير ذلك من النشاطات الحرفية والتجارية.

وكان المولون اليهود يستأجرون أحيانا مناطق ومدنا بأكملها ولعدة سنوات. ففى عام ١٥٩٨، قام أحد أثرياء اليهود باستئجار جملة الأراضى التى يمتلكها مجموعة من النبلاء بلغت مساحتها مئات الأميال المربعة، وكان يدفع إيجاراً ضخمًا لها. وكان كثير من يهود الأرندا يؤجرون الضياع من الباطن لصغار المولين اليهود أو يرسلون فى طلب أقارب لهم من بولندا ليقوموا بإدارة الضياع نيابة عنهم.

وكان الأرنداتور اليهودى يحصل على كل الامتيازات الممكنة مثل إدارة الحانات

وطواحين الغلال ومعامل الألبان ومعامل التقطير وصناعة الكحول ومناجم الملح وقطع الأخشاب والفراء ودبغ الجلود والصباغة وصناعة الزجاج وصنع الصابون (وقد أصبح أعضاء الجماعات اليهودية العنصر الإثنى السائد فى خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر فى مثل هذه القطاعات الاقتصادية). كما كانوا يجمعون ضرائب المرور على الكبارى والبوابات. بل إنه لم يكن من الممكن إقامة الصلوات الأرثوذكسية إلا بعد العودة للوكيل اليهودى، إذ إنه لم يكن بمقدور القساوسة الحصول على مفتاح الكنيسة أو استعارة ردائهم الكهنوتى لإقامة شعائر الصلاة إلا بعد دفع ضريبة. وكذلك كان اليهود يشترون المحصولات من الفلاحين. ولأنهم هم الذين كانوا يمتلكون وسائل النقل النهرى، فقد كانوا هم أيضًا الذين يقومون بنقلها. كما أن أعضاء الجماعة اليهودية كانوا تجار القرية الذين يبيعون الفلاحين ما يريدونه من السلع الضرورية مثل الملح والسلع الترفية.

ونظرًا لغياب النبيل الإقطاعى، أصبحت السلطة المباشرة شبه المطلقة فى يد اليهودى الذى كان يدير الضيعة، تسانده فى ذلك القوة العسكرية البولندية التى تضمن بقاءه واستمراره فى عملية اعتصار الأقنان الأوكرانيين من كل ثمرات عملهم. وبعد الانتهاء من هذه العملية، كان الأرنداتور يبقى حصته من الريع ويرسل بالباقى إلى النبيل. ولكن كثيرًا ما كان الوكيل اليهودى يقوم بتحصيل ضرائب من الأقنان والفلاحين بما يزيد على حقه. وقد كانت جماعة يهود الأرندا تتسم بكثير من الخيلاء والقسوة. (كما تقول **الموسوعة العالمية اليهودية**).

وقد أصبح أعضاء الجماعة اليهودية، بعلاقتهم القوية مع النبلاء والقوى التجارية الدولية، محميين من تقلبات المجتمع الإقطاعى ومن غش وخداع البلديات والموظفين الملكيين، ووجدوا المناخ المستقر الذى يحتاج إليه النشاط التجارى والمالى دون ضغوط وتهديد. وتحسن وضعهم كثيرًا. وقد أصبح بعض يهود بولندا وروسيا من كبار تجار الأخشاب والحبوب فى أوربا.

وكان مسرح نظام الأرندا هو أوكرانيا التى أصبحت النقطة التى التقت فيها عناصر مختلفة غير متجانسة أهمها النبلاء البولنديون الإقطاعيون الكاثوليك (الذين يتحدثون البولندية) والفلاحون الأوكرانيون الأرثوذكس (الذين يتحدثون الأوكرانية) والتجار اليهود (الذين يتحدثون اليديشية) غير المنتمين لهذا أو ذاك والذين يشكلون الوسيط التجارى والإدارى والمالى بين الطرفين (إلى جانب الغجر والتتار وبعض الأرمن).

ويُلاحَظ أن التقسيم الطبقى كان أيضًا تقسيمًا عرقيا وإثنيا ودينيا. ولم يكن نشاط

الأرندا مقصوراً على أوكرانيا وبولندا بل أصبح جزءاً من شبكة تجارة دولية. فكان كبار النبلاء الإقطاعيين البولنديين يمتلكون الأرض فى أوكرانيا ويؤجرونها، والألمان يديرون الموانئ على بحر البلطيق، والهولنديون يمتلكون السفن البحرية لنقل السلع. أما أعضاء الجماعة اليهودية، فقد قاموا ببقية العملية ومن بينها نقل المحصولات بوسائل النقل النهرى التى كانوا يمتلكونها. وقد نشأت علاقة قوية بين يهود البلاط فى دول أوربا الوسطى ويهود الأرندا إبَّان حرب الثلاثين عامًا، حيث كان يهود البلاط يستوردون الحبوب من بولندا. وكان يهود الأرندا يقومون بتدبير الغلال المطلوبة التى كانت حاجة أوربا تتزايد إليها (وهذا يبين كيف كانت العلاقات بين الجماعات اليهودية تسهل اتصالاتهم وتجعل منهم شبكة قوية ووحيدة للتجارة الدولية).

وقد كان لنظام الأرندا الإقطاعى الاستيطانى أعمق الأثر فى تطور تاريخ الجماعة اليهودية فى بولندا، وهو ما أثر بدوره فى تاريخ الجماعات اليهودية فى غربى أوربا وأعطى المسألة اليهودية فى شرقى أوربا ملامحها الخاصة:

١ ـ وجد اليهود أنفسهم بين مطرقة النبلاء وسندان الفلاحين. وقد كان اليهودى هو ممثل الإقطاع البولندى الشره وأداة الاستغلال المباشرة الواضحة، إذ تم حوسلته تمامًا من قبل النبلاء. وكانت شراهة النبلاء الإقطاعيين تزداد سنة بعد سنة، فكانوا يزيدون من قيمة الإيجار، وكان على الوكيل اليهودى أن يزيد بدوره من الضرائب والإيجارات التى يحصلها من الفلاحين. ولكن يهود الأرندا كانوا يعيشون بين الفلاحين فى أوكرانيا، بينما كان النبيل الإقطاعى يعيش فى ضيعته أو قصره فى بولندا.

٢ ـ وبعد تشوه البناء الوظيفى والعزلة وتزايد الأعداد، ضُمَّ هذا الجزء من بولندا إلى روسيا، فوجدت روسيا عندها هذه الكثافة البشرية التى تتحدث اليديشية وتؤمن بالحسيدية وتتاجر فى الخمور ـ وهى كتلة كانت مكروهة من السكان المحليين. وكانت البيروقراطية الروسية جاهلة باليهود وبكيفية التعامل معهم، ذلك لأنه كان مُحرَّمًا عليهم دخول الإمبراطورية حتى نهاية القرن الثامن عشر.

٣ ـ كان الوضع الطبقى المميَّز لليهود داخل البناء الاستيطانى للإقطاع يعنى أنهم ليسوا عنصراً من التشكيل الحضارى البولندى. ولذا، حينما نشأت حركات ثورية مثل انتفاضة شميلنكى فى أوكرانيا ثم الحركة القومية فى بولندا، كان اليهود يقفون خارجها امتداداً لوضعهم الطبقى الهامشى والطفيلى. فهم لم يكونوا مستغلين فقط، مثل

النبيل الإقطاعى الفرنسى أو التاجر الإنجليزى، وإنما كانوا غرباء أيضًا، فسقطوا مع سقوط نظام الإقطاع الاستيطانى البولندى.

٤ ـ كانت المهمة الأساسية ليهود الأرندا ذات طابع تجارى مالى، فهم كانوا جماعة وظيفية متحوسلة تقوم باستغلال الجماهير لحساب الحاكم (شأنهم فى ذلك شأن المماليك فى المراحل الأولى من تاريخهم قبل تحولهم إلى نخبة حاكمة)؛ وكان رأس المال الربوى والخبرة الإدارية يحلان محل السيف كأداة للاستغلال. ومع هذا، لم يكن البُعد العسكرى مفتقدًا تمامًا فى الجماعة الوظيفية التجارية اليهودية، فقد قام النبلاء بتشييد كثير من المدن الصغيرة كانت الواحدة منها تُسمَّى «شتتل» ويعيش فيها الملتزمون اليهود وأسرهم وأتباعهم فى حماية القوة العسكرية البولندية، كما كان عليهم هم أنفسهم أن يتدربوا على حمل السلاح. ولذا، نص القانون على أنه «يجب على كل رب عائلة يهودية أن يحتفظ ببنادق بعدد الذكور فى بيته وبثلاث خرطوشات وثلاثة أرطال من البارود». كما كانت المعابد اليهودية مصممة بحيث يمكن استخدامها حصنا وقلعة عسكرية حوائطها سميكة، كما أن المتاريس كانت مزودة بكوات لتخرج منها فوهات البنادق والمدافع، وهى إلى جانب هذا كانت أماكن للصلاة والدرس الدينى.

ويتضح مدى تحول اليهود إلى مادة استيطانية شبه قتالية فى تحولهم بذاتهم إلى موضوع للصراع بين القوى الشعبية الفلاحية الأوكرانية المنتفضة من جهة والقوى الاستغلالية البولندية من جهة أخرى. فقد قام بوجدان شميلنكى (الزعيم الفلاحى الأوكرانى) بالانتفاضة ضد المستعمرين البولنديين فى عام ١٦٤٩، والانتفاضة لم تكن انتفاضة ضد اليهود بوصفهم يهودًا وإنما كانت ضد جماعة وظيفية تجارية استيطانية. ولذا، نصت المعاهدة المبرمة بين الطرفين البولندى والأوكرانى بعد انتصار الأوكرانيين على البولنديين على عدم السماح لليهود بالاستيطان فى أوكرانيا، إذ إن وجودهم فيه كان علامة على الهيمنة البولندية، فهم أداته الطيعة. ولكن حينما ألحقت القوات البولندية الهزيمة بقوات شميلنكى عام ١٦٥١، اضطر إلى الاعتراف بحق اليهود فى الاستيطان فى ضياع الملك والشلاختا. ولذا، فقد يكون من الأفضل أن نسمى يهود الأرندا «المماليك التجارية الاستيطانية شبه القتالية».

وقد أضفت كل هذه العناصر على المسألة اليهودية فى شرقى أوربا ملامحها الخاصة.

وقد أخذ عدد أعضاء الجماعة اليهودية فى بولندا فى التزايد فى خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر زيادة كبيرة، فقد كان عددهم عام ١٥٠٠ يتراوح بين ٢٥ و٣٠ ألفًا بين

خمسة ملايين بولندى. وفى عام ١٥٧٥، زاد عدد سكان بولندا إلى سبعة ملايين نسمة. ولكن عدد أعضاء الجماعة اليهودية زاد إلى ١٥٠ ألفًا. وفى منتصف القرن السابع عشر، بلغ عددهم ٣٥٠ ألفًا (ويقال ٥٠٠ ألف) يشكلون ٥٪ من مجموع سكان بولندا. وقد بلغ عدد اليهود الذين يعيشون على أراض يملكها النبلاء الإقطاعيون فى منتصف القرن السادس عشر ما يزيد على نصف أعضاء الجماعة الذين أصبحوا منقسمين إلى نصفين: يهود النبلاء ويهود الملك. وكان لكليهما إطاره القانونى. وأخذ يهود النبلاء فى الزيادة، فبلغ عددهم فى منتصف القرن الثامن عشر ثلاثة أرباع يهود بولندا.

وقبل اتحاد ليتوانيا وبولندا عام ١٥٦٩، لم يكن هناك سوى أربع وعشرين مستوطنة يهودية فى أوكرانيا لا يزيد عدد أعضائها على أربعة آلاف. ولكن، مع حلول عام ١٦٤٨، كان عدد المستوطنات ١١٥ مستوطنة يبلغ عدد سكانها ٣٢٥ و٥١، أى أن أعضاء الجماعة اليهودية زاد عددهم ١٣ ضعفًا فى ثمانين عامًا. وحتى عام ١٥٥٠، لم يكن هناك يهود يعيشون بشكل قانونى فى إنجلترا أو فرنسا أو هولندا أو إسبانيا أو البرتغال أو الدول الإسكندنافية أو إمارة موسكوفيا. وكان يهود أوربا كافة مركزين أساسًا فى بولندا وبعض أجزاء من ألمانيا أو إيطاليا، حتى إنه (فى القرن السابع عشر) كان هناك مركزان أساسيان فى العالم لليهود: أحدهما فى الإمبراطورية العثمانية وهو الذى استوعب كثيرا من اليهود الذين طردوا من أوربا الغربية وشبه جزيرة أيبريا، وثانيهما فى بولندا وليتوانيا. وقد استمر يهود بولندا فى الزيادة حتى إنه فى بداية القرن العشرين كانت أغلبية يهود العالم من نسل يهود بولندا (بل يقال إن كل يهود العالم الغربى من أصل بولندى بحسبان أن العناصر اليهودية المحلية تم صهرها تماما فى الأغلبية).

كل هذا يعنى، فى واقع الأمر، أن التجارة والاستيطان والقتال جزء أساسى من التجربة التاريخية للغالبية العظمى من الجماعات اليهودية فى الغرب، وأنهم دخلوا العصر الحديث وعندهم قابلية (تبادل اختيارى) للاشتراك فى العمليات الاستيطانية القتالية. ومما يجدر ذكره أن هناك نظرية تذهب إلى أن جميع يهود الغرب من نسل هؤلاء. وفى هذه التربة الخصبة، ظهر جوزيف فرانك اليهودى البولندى المتنصر الذى طالب بتسليح اليهود وتأسيس دولة مستقلة لهم. كما ظهر الحل الصهيونى للمسألة اليهودية المبنى على تصديرها بحسبان أن اليهود عنصر استيطانى غريب (ومن المعروف أن معظم قيادات الصهيونية الاستيطانية من أصل بولندى روسى).

ويمكن القول إن الأرندا الإقطاعية الاستيطانية تكمل الحلقة المفقودة بين تجربة يهود

الغرب والتجربة الصهيونية. فالعلاقة الثلاثية (النبلاء البولنديون، الوسطاء اليهود المستوطنون، أقنان أوكرانيا) تشبه كثيراً العلاقة الثلاثية السائدة فى الشرق الأوسط (الإمبريالية الأمريكية، الوسطاء الصهاينة المستوطنون، عرب فلسطين). والعنصر اليهودى فى كلتا الحالتين عنصر استيطانى نافع يتم الحفاظ عليه بمقدار نفعه وليس له أهمية فى حد ذاته. وقد أعيد إنتاج الجماعة الوظيفية اليهودية فى بولندا (وهى جماعة وظيفية مالية شبه قتالية)، وفى كل أنحاء أوربا، على هيئة مماليك استيطانية شبه قتالية شبه تجارية تضمها الدولة الوظيفية فى فلسطين. وهى دولة ذات قيمة إستراتيجية عسكرية بالنسبة للغرب (بالدرجة الأولى) وذات أهمية تجارية اقتصادية (بالدرجة الثانية)، ومن هنا قولنا إنهم جماعة قتالية شبه تجارية. ونحن، بهذا، نكون قد اكتشفنا استمرارية تاريخية ونمطا متكرراً داخل التاريخ الغربى الحقيقى، وليس استمرارية ميتافيزيقية داخل التاريخ اليهودى الوهمى. إن إسرائيل، الدولة الوظيفية القتالية شبه المالية، أو الدولة المملوكية، لم تظهر من فراغ، ولم تفرزها صفحات التوراة والتلمود كما يتصور الصهاينة وأصدقاؤهم وكل من يستخدم النماذج الاختزالية.

أعضاء الجماعات اليهودية بوصفهم مستوطنين ومرتزقة عبر التاريخ:

أشرنا حتى الآن إلى جماعات يهودية مالية وأخرى مالية شبه قتالية، ولكن يبدو أن كثيراً من المجتمعات قد نظرت للعبرانيين وأعضاء الجماعات اليهودية عبر التاريخ بوصفهم مادة بشرية استيطانية وقتالية. وهذا لا يعنى أن شتى المجتمعات كانت تنظر إلى كل العبرانيين وإلى الجماعات اليهودية كافة فى كل زمان ومكان من هذا المنظور، كما لا يعنى أنها كانت تنظر إلى اليهود فقط من هذا المنظور (إذ إنه توجد مواد بشرية استيطانية وقتالية أخرى كاليونانيين على سبيل المثال). ولا يعنى هذا أيضًا أن اليهود بطبيعتهم مادة بشرية استيطانية وقتالية أو أن عندهم قابلية طبيعية ليصبحوا كذلك. فمن المعروف أن الغالبية الساحقة من العبرانيين ومن أعضاء الجماعات لم تضطلع بأى من هاتين الوظيفتين. فالقضية إذن هى قضية مجموعة أو مجموعات من البشر عاشت تحت ظروف تاريخية اقتصادية وثقافية معينة أدت إلى اضطلاع قطاعات منها بهذه الوظيفة. وما سنتناوله فى هذا الموضوع هو نمط قد تكرر بشكل مستلفت للنظر فى عدد من المجتمعات فى العالم القديم، ثم تكرر فى بلاد الغرب بشكل أكثر وضوحًا فى العصر الوسيط وبداية العصر الحديث، وترجم نفسه فى نهاية الأمر إلى وعد بلفور ثم الدولة الصهيونية فى العصر الحديث. ولكن الطبيعة الاستيطانية والقتالية للدولة الصهيونية (التى نسميها بالدولة

الوظيفية)، وهيمنة هذه الدولة على أذهان الغالبية الساحقة ليهود العالم في الوقت الحالي، تكسبان هذا النمط أو النموذج أهمية غير عادية، وتضفيان عليه مركزية لم يكن يتمتع بها من قبل. ومن ثم يصبح من اللازم علينا اكتشاف جذوره وسبيل تشكله في ماضي العبرانيين والجماعات اليهودية.

وقد تعمق هذا الاتجاه بسبب ما نسميه «المسألة العبرانية»، أي قلة عدد العبرانيين وتخلف المجتمع العبراني الحضاري والتكنولوجي والعسكري مع وجوده في واحد من أهم المواقع الإستراتيجية في العالم. فلم يتمكن المجتمع العبراني من استيعاب الطاقات البشرية داخله، ومن ثم كان لابد من تصديرها. وإلى جانب هذا، كان هذا المجتمع عرضة لغزوات جيوش الإمبراطوريات الكبرى التي كانت تقوم بأسر أعداد كبيرة من العبرانيين ثم تهجرهم إلى أماكن أخرى أو تجندهم في صفوفها.

ويبدو أن العبرانيين القدامى كانوا من المرتزقة منذ بداية ظهورهم في التاريخ، فكلمة «عبراني» ذاتها تشير إلى العبد الذي أصبح كذلك برضاه وحول نفسه إلى أداة في يد الآخر. ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن كلمة «الخابيرو» (التي يذهب البعض إلى أنهم هم أنفسهم العبرانيون) تعني الجندي المرتزق، وأن الكلمة كانت تطلق على أي جماعات من الرحل أو الغرباء أو الأشقياء المستعدين للانضمام إلى صفوف أي جيش لقاء أجر أو بدافع الحصول على الغنائم. ولكن يبدو أن الخابيرو كانوا مرتزقة بمعنى البدو الذين يغيرون لاستلاب الغنائم، أو ربما بمعنى الجماعة التي تنضم بشكل مؤقت لقوة محاربة نظامية أو غير نظامية من أجل تحقيق الربح. ومن هنا يقال إن الخابيرو اشتركوا مع الهكسوس في غزو مصر. وعلى كلٍّ، ومهما كانت اشتقاقات الكلمة، فإن هناك مؤشرات كثيرة تدل على أن العبرانيين القدامى مع استقرارهم في كنعان كانوا يعملون مرتزقة، كما أنهم حاربوا في صفوف الفلسطينيين بوصفهم مرتزقة ضد بني جلدتهم.

وقد قام الملك العبراني أمصيا (٧٩٨ ـ ٧٦٩ ق.م) تاسع ملوك المملكة العبرانية بجمع جيش من المرتزقة من المملكة الشمالية وحاول إخضاع أدوم للهيمنة العبرانية. وتم تجنيد العبرانيين مرتزقة في جيوش مصر الفرعونية حينما بدأ ملوك المملكة الجنوبية مبادلة الأحصنة المصرية بالجنود العبرانيين، ثم استعان بهم بسماتيك الأول (٦٦٣ ـ ٦٠٥ ق.م) في الأسرة السادسة والعشرين الذي كوّن جيشًا من المرتزقة كان يضم في صفوفه يهودًا. وقام بسماتيك الثاني (٥٩٤ ـ ٥٨٩ ق.م) من بعده بتوطين جماعة استيطانية في إلفنتاين. وحينما سقطت المملكة الجنوبية، فرت جماعات من العبرانيين إلى مصر واستقرت في

أماكن معروفة بأن فيها حاميات عسكرية. ويلاحظ أن الدياسبورا هنا (أى انتشار اليهود فى بقاع الأرض) مرتبطة بنشاطين متلازمين هما فى واقع الأمر نشاط واحد: الاستيطان، والقتال بوصفهم مرتزقة. والانتشار لا علاقة له بتحطيم الهيكل كما يدعى الصهاينة. ومما يجدر ذكره أن التهجيرين، الآشورى والبابلى، لم يكن الهدف منهما تأديب العبرانيين وحسب، بل وأيضا نقلهم ليصبحوا جماعة وظيفية استيطانية، إذ تحول المهجرون إلى العمل بالزراعة والشئون المالية، وليس هناك ما يدل على تحولهم إلى جماعة وظيفية قتالية. وقد استخدم الفرس العبرانيين جماعة استيطانية قتالية، فأقاموا جماعات يهودية موالية للدولة الفارسية على هيئة مستعمرات فى أرجاء الإمبراطورية، كما عمل اليهود جواسيس وجنوداً مرتزقة. وقد حولت حامية إلفنتاين ولاءها إلى السلطة الفارسية الغازية؛ فالمرتزقة كما أسلفنا يتبعون من يدفع لهم. وأسس دارا الأول جيشًا قويا يضم جنوداً يونانيين ويهوداً مرتزقة.

وحينما غزا الإسكندر الشرق الأدنى القديم، تصاعدت ظاهرة تحويل اليهود إلى جماعات استيطانية قتالية بالدرجة الأولى، خصوصًا أن الحكم البطلمي والسلوقى كان مبنيا أساسًا على المرتزقة. وقد أبقى الإسكندر على المزايا التى منحها الفرس لليهود، فانضموا إلى الجيوش اليونانية بوصفهم مرتزقة. ولم يكن هناك فرقة قومية خاصة باليهود، ولذا انضم المرتزقة اليهود إلى فرق الآسيويين الذين تكاثر عددهم بين عامى ٢٠٠ و١٥٠ ق.م. وكان يشار إلى اليهود أحيانا على أنهم «فرس»، ويذكر يوسيفوس أن المرتزقة من يهود الإسكندر كان يشار إليهم على أنهم «مقدونيون».

وكان البطالمة ينظرون إلى اليهود بوصفهم جماعة استيطانية قتالية وتجارية يتوقف أمن أعضائها على رضا النخبة الحاكمة مما يجعل منهم عنصراً مأمون الجانب، ولذا شجعهم البطالمة على الهجرة إلى مصر للعمل فيها مرتزقة وتجاراً ومزارعين وشرطة وموظفين وملتزمى ضرائب. وحينما أسر سوتر الأول عدداً كبيراً من اليهود فى إحدى حملاته على فلسطين، وطّنهم فى مصر ليستخدمهم أداة لقمع المصريين. وقد قام بطليموس الثانى (فيلادلوفوس) (٢٨٣ـ ٢٤٤ ق. م) بإعتاق العبيد العبرانيين الذين أسرهم ثم وطّنهم فى معسكرات بوصفهم وحدات قتالية استيطانية (باليونانية: كليروخوا). وحينما فتح البطالمة برقة في عام ١٤٥ق.م، وطّنوا اليهود فيها ليشددوا من قبضة البطالمة عليها (على حد قول يوسيفوس). وفى العام نفسه، شيد أونياس الرابع معبداً يهوديا فى لينتوبوليس كانت ترابط حوله فرقة من المرتزقة اليهود.

وقد خدم اليهود فى فرق المشاة والفرسان على حدٍّ سواء، خصوصًا إبان حكم بطليموس السادس (١٨٠ ـ ١٤٥ ق.م) الذى سلَّم تقريبًا مملكته إلى المرتزقة اليهود الذين وصلوا إلى أعلى المراتب العسكرية بما فى ذلك القيادات. ويقال إن الملكة كليوباترا الثالثة اعتلت العرش بفضل مساعدة قادة الجيش من اليهود وكان من بينهم خلكياس وأنانياس ولدا أونياس اللذان قادا جيشها فى فلسطين. وكان المرتزقة اليهود من أرباب الإقطاعات، وكان فى وسعهم تأجير أرضهم وتوريثها لأبنائهم دون عناء كبير. وقد انخرط اليهود أيضًا فى سلك الشرطة وحراسة الممتلكات وتحصيل المكوس الجمركية على ضفتى النيل، وهو عمل كان ذا طابع عسكرى، ولذا كان المحصلون يسمون «حراس النهر». وإن كان هناك من يذهب إلى أنهم كانوا موظفين من قِبَل الإدارة المالية ولا شأن لهم بأعمال الحراسة.

ولم يختلف موقف السلوقيين (حكام سوريا الهيلينيين) كثيراً عن موقف البطالمة، فقد نقل أنطيوخوس الثالث ألف أسرة يهودية من بابل (التى كانت تابعة للإمبراطورية السلوقية) مع أجهزتها الحربية إلى ليديا وفريجيا فى آسيا الصغرى فى عام ٢١٠ ق.م لتأسيس حامية منهم هناك موالية لسلوقيين، ولقمع حركات السكان ضد الحكم السلوقى. ويبدو أن مثراديتيس السادس (١٢٠ ـ ٦٣ ق.م) حاكم إمبراطورية بونتوس فى آسيا الصغرى قد وطن بعض هؤلاء أو غيرهم فى شبه جزيرة القرم.

ومع وصول الرومان إلى المنطقة، تم تسريح الجيش البطليمى، فانهار الوضع الاقتصادى المتميز لليهود والذى ارتبط بوظيفتهم مرتزقة، خصوصًا أن الرومان كانوا لا يجندون سوى اليهود الذين تخلوا عن دينهم. ومع هذا، فقد انخرط اليهود فى سلك الجندية مرتزقة، واستمروا يعملون فى الجيوش الرومانية حتى القرن الرابع الميلادى. وهذا يعنى أيضًا أن الرومان كانوا يوطنونهم بوصفهم عنصرا استيطانيا قتاليا. ونحن نعرف أن أول توطين لليهود فى أوربا كان مع الحامية الرومانية التى وطنت فى مدينة كولون (كولونيا حاليًا) وهى كلمة لاتينية تعنى «مستعمرة» (وكلمة «كولونيالية» مشتقة من نفس الجذر). ولكن يبدو أنهم لم يوطنوا بوصفهم عنصرا قتاليا وإنما بوصفهم عنصرا ماليا. ولكن، مع هذا، يمكن القول إن الاستيطان والقتال كانا متلازمين فى معظم الأحوال فى العالم القديم.

واختلف الأمر بشكل جوهرى مع انتشار المسيحية والإسلام. فالقتال لم يعد يتم من أجل الكسب المالى وتحقيق المغانم الاقتصادية وحسب، وإنما أصبح يتم أيضًا من منطلق عقائدى دينى، الأمر الذى نجم عنه استبعاد غير المؤمنين، ولذا لم يعد من الممكن للمرتزقة اليهود الاستمرار فى ممارسة مهنتهم، فانخرطوا فى سلك وظائف أخرى وأصبح أعضاء

الجماعات اليهودية من الجماعات الوظيفية المالية الوسيطة التى تعمل بالتجارة والربا. ولابد هنا من ملاحظة أن حامل رأس المال الربوى لا يختلف كثيراً عن حامل السلاح نظير أجر، فكلاهما عنصر متعاقد غريب لا ينتمى للجماهير التى يضربها أو يستغلها، تم «حوسلته» تمامًا، أى تحويله إلى وسيلة تستخدمها الطبقة الحاكمة، وكلاهما عنصر حركى لا يحلم بالعودة إليه ولا يعود له قط. ومن هنا تسميتنا للجماعة الوظيفية المالية «المماليك المالية» حتى يتبين الاستمرار بين وظائف أعضاء الجماعات اليهودية الاستيطانية والقتالية ووظائفهم المالية (التجارية الربوية).

وقد صُنِّف اليهود فى الحضارة الغربية ـ كما أسلفنا ـ على أنهم غرباء، والغريب فى العُرف الألمانى (الذى حل محل القانون الرومانى فى كثير من المجالات) كان تابعًا للملك تبعية مباشرة، ومن ثم أصبح اليهود أقنان بلاط. ولكن من الصعب الحديث عن أقنان البلاط بحسبانهم جماعة استيطانية.

ومع هذا، هناك حالات محددة من الاستيطان اليهودى فى العصور الوسطى؛ فقد قام شارلمان بتوطين اليهود فى جنوبى فرنسا فى ماركا هسبانيكا لتكون بمثابة حاجز على حدود العالم المسيحى لوقف التوسع الإسلامى. ويمكن أن نستخدم عبارة «جماعة استيطانية» بشىء من التجاوز للإشارة إلى أعضاء الجماعة اليهودية الذين دعاهم شارلمان للاستيطان فى فرنسا ذاتها بهدف تشجيع التجارة، ولأولئك الذين صاحبوا الغزو النورماندى لإنجلترا فى القرن الحادى عشر، وإلى أولئك الذين استقروا فيها بوصفهم مادة استيطانية تجارية.

وقد عرفت شبه جزيرة أيبريا الاستيطان اليهودى سواء فى إسبانيا الإسلامية (الأندلس) أو المسيحية. ففى أثناء الفتح الإسلامى، كان المسلمون يوطنون اليهود فى المدن التى يفتحونها مثل قرطبة وغرناطة وطليطلة وإشبيلية حتى يتفرغ المسلمون للعمليات القتالية. وقد ثار المسيحيون فى إشبيلية وفتكوا بأعضاء الجماعات اليهودية بوصفهم عنصراً استيطانيا قتاليا. وفى أثناء ماسمى بحرب الاستعادة، كانت القوات المسيحية تسمح من الناحية الاسمية لكل من اليهود والمسلمين بالاحتفاظ بمنازلهم والبقاء فيها ولكنهم كانوا من الناحية الفعلية يسمحون لأعضاء الجماعة اليهودية وحسب بالاستيطان والبقاء فى المناطق المفتوحة مثل بالينسيا ولامنشا والأندلس وغيرها.

ولا ندرى هل كانت الفرق المسماة «التشاليزيان» فى المجر فى القرن العاشر جماعة استيطانية قتالية، أم كانت جماعة قتالية وحسب. وكلمة «التشاليزيان» مشتقة من نفس الجذر الذى اشتقت منه كلمة «حالوتسيم» العبرية (بمعنى رائد)، وهى الكلمة التى

استخدمها الصهاينة فيما بعد لوصف طلائع المستوطنين. والرائد هو الجندى الذى يوضع فى مقدمة الصفوف. ويبدو أن جنود التشاليزيان كانوا من بقايا يهود الخزر، إذ إن مملكة المجر اجتذبت أعداداً كبيرة منهم عند تأسيسها، فعملوا بالقتال نظير المال، أى أنهم كانوا جماعة قتالية وربما استيطانية، ولكنهم تحولوا بالتدريج إلى جماعة وظيفية مالية.

ومن المعروف لدينا أن الدولة العثمانية حينما ضمت أجزاء من المجر فى عام ١٥٢٦ قامت بتهجير ٢٠٠٠ يهودى إليها ليكونوا عنصراً استيطانيا مواليًا للسلطان العثمانى. ولعل هذا كان ضمن نظام السورجون العثمانى. (و«السرجون» كلمة تعنى «نفى أو ترحيل أو تهجير عنصر بشرى ما، إما كشكل من أشكال العقاب وإما لتحقيق خدمة للدولة العثمانية»). وقد وطّن العثمانيون اليهود فى قبرص لموازنة العنصر المسيحى فيها، كما وطّنهم ملوك بولندا فى المدن البولندية لتشجيع التجارة.

ولكن أهم التجارب الاستيطانية شبه القتالية للجماعات اليهودية على الإطلاق (قبل التجربة الصهيونية) هى تجربتهم بوصفهم جماعة استيطانية تجارية شبه قتالية فى إطار الإقطاع الاستيطانى البولندى فى أوكرانيا، والتى تناولناها فى الجزء السابق من هذا الفصل.

ومن التجارب الاستيطانية الأخرى للجماعات اليهودية تجربة يهود رومانيا الذين كان يطلق عليهم «هرسوفلتسى» الذين وطّنهم النبلاء الإقطاعيون (البويار) فى رومانيا بعد منحهم ميثاقًا (هرسوف ـ يعنى فى اللغة الرومانية الميثاق) حصلوا بمقتضاه على ميزات معينة من بينها الإعفاء من الضرائب لعدة سنين والحصول على أرض فضاء دون مقابل لإقامة معابدهم ومدارسهم وحماماتهم ومقابرهم. وكانت علاقة الهرسوفلتسى بالبويار تشبه إلى حد كبير علاقة يهود الأرندا بالنبلاء الشلاختا، فقد أسس البويار لليهود مدنا صغيرة تشبه الشتتلات إلى حد كبير. ويلاحظ أن اليهود هنا كانوا عنصراً استيطانيا تجاريا غير قتالى. وعلى الرغم من أن تجربة اليهود الاستيطانية فى رومانيا استمرت أساسًا فى الفترة من نصف القرن الثامن عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر، فإننا ذكرناها مع تجارب الجماعة اليهودية الاستيطانية فى العصر الوسيط فى الغرب لأنها من ناحية البنية تقع داخل إطار الاستيطان الوسيط. وعلى كلٍّ، فقد كانت العلاقات الاجتماعية والاقتصادية فى المجتمع الرومانى تشبه إلى حدٍّ كبير العلاقات الاجتماعية والاقتصادية فى أوربا الوسيطة.

ومن الحقائق التى تغيب عن الكثيرين ارتباط أعضاء الجماعات اليهودية فى الغرب بالمشروع الاستعمارى الاستيطانى الغربى. فوجودهم فى فلسطين هو تعبير عن هذا

الارتباط وليس عن الارتباط الأزلى بين اليهود وأرض الميعاد. وتوجد عدة تجارب استيطانية قام بها أعضاء الجماعات اليهودية فى جزر أمريكا اللاتينية مرتبطة بما كان يُسمَّى «المثلث اللعين»، إذ كانت السفن الأوربية تحمل البضائع، كالأسلحة والبارود والمشروبات الروحية الرخيصة والحلى، من أوربا إلى الساحل الإفريقى فتفرغها، ثم تحمل العبيد الذين كانوا يُنقلون إلى مزارع السكر فى الولايات المتحدة وجزر الكاريبى ويباعون هناك. وكانت السفن الفارغة تحمل المنتجات الاستوائية كالسكر والنيلة والصمغ والقهوة إلى أوربا، وهكذا. وكان هناك مثلث آخر لم يكتسب أهمية إلا فى منتصف القرن الثامن عشر. فكان تجار نيو إنجلند يرسلون شراب الروم الكحولى إلى إفريقيا ويبادلونه بالعبيد ويبحرون إلى جزر الهند الغربية حيث كانوا يبيعون العبيد ويشترون عسل قصب السكر اللازم لصناعة الروم ثم يتجهون لبلادهم. وقد كانت مزارع السكر ذات أهمية كبرى بالنسبة لاقتصاد هذه الجيوب الاستيطانية. فكان هناك الجيب الاستيطانى فى كوراساو، وهى إحدى جزر الهند الغربية الهولندية وتقع على مقربة من ساحل فنزويلا. وتعود أهمية كوراساو إلى أنها من التجارب الأولى للجماعات اليهودية الاستيطانية (١٦٥٠) وإلى أنها تندرج فى إطار الاستعمار الاستيطانى الغربى الذى بدأ نشاطه فى العالم الجديد واستمر فى التوسع إلى أن وصل إلى آخر حلقاته فى فلسطين فى العصر الحديث.

ومن التجارب الاستيطانية الأخرى تجربة الاستيطان فى كايان، وهى جزيرة على ساحل أمريكا الجنوبية، توجد بها مدينة تحمل الاسم نفسه. وقد حاول بعض الفرنسيين الاستيطان فيها وفشلوا، ثم وصل بعض الهولنديين وأعضاء الجماعة اليهودية (المارانو)، فوجدوا الأرض المزروعة والقلعة المسلحة التى تركها المستوطنون وراءهم، وحصلوا على ميثاق من شركة الهند الغربية الهولندية عام ١٦٥٦ يسمح لهم بالاستيطان. ووصل عدد أكبر من اليهود من البرازيل بعد عدة أعوام ومنحتهم الشركة مزايا وحريات كثيرة، منها أن تكون أى أرض يضعون يدهم عليها ملكية خالصة لهم. وقد انضم لهم المزيد من أعضاء الجماعات اليهودية عام ١٦٦٠ من ليجهورن. وازدهرت المستوطنة حتى عام ١٦٦٤، حينما استولى عليها الفرنسيون ورحل اليهود إلى سورينام وجامايكا.

ولكن أهم التجارب الاستيطانية الأولى (من منظور التطورات اللاحقة) تجربة الاستيطان فى سورينام التى شهدت ظهور أول جيب يهودى استيطانى ابتداءً من عام ١٦٣٩ (سورينام جمهورية مستقلة، كانت تدعى فى الماضى «جيانا الهولندية» حيث كانت تابعة لهولندا. وهى تقع، فى أمريكا الجنوبية، بين جيانا البريطانية والبرازيل وجيانا الفرنسية، ويحدها من الشمال المحيط الأطلنطى).

وكان من أهم مراكز اليهود فى سورينام مستوطنة يودين سافانا، ومعناها «سافاناه اليهود»، التى تأسَّست عام ١٦٧٠ والتى كانت تقع على بعد عشرة أميال من باراماريبو أكبر مدن سورينام فى بريزدنتس أيلاند (جزيرة بريزيدنت أو الرئيس). كانت الجماعة الاستيطانية اليهودية فى هذه الجزيرة شبه مستقلة، إذ أسس أعضاؤها عدداً من المزارع هناك وسط الغابات. وقد استخدموا العبيد السود فى شق الطرق وإزالة الأعشاب وفى العمل فى المزارع، كما أسسوا مدينة محاطة بالطرق الجديدة. وقد بلغ عدد سكانها عشرة آلاف نسمة عام ١٧١٩ معظمهم من العبيد المجلوبين من إفريقيا.

إلا أن أعداداً كبيرة منهم كانت تهرب من المستوطنين إلى الغابات وتتحد مع السكان الأصليين من الهنود الذين اقتُلعوا من أرضهم، ثم تقوم بغارات على المزارع. وكان أصحاب المزارع يستجلبون المزيد من العبيد ليحلوا محل الهاربين. ولكن هؤلاء كانوا ينضمون بدورهم إلى الهاربين فى الغابات. وقد تزايد عدد الفارين وأصبحوا يشكلون تهديداً حقيقيا للمستوطنين اليهود البيض الذين صمدوا بعض الوقت ضد العبيد الثائرين، فكوَّنوا ميليشيا عسكرية وجددوا الحملات ضد الثوار. ولكن الإرهاق من الحرب ومن الجهد المبذول لإحباط ثورات العبيد ابتداءً من عام ١٦٩٢، وانتشار مرض الملاريا، أديا فى نهاية الأمر إلى انتصار السود عليهم عام ١٧٧٤، ثم شب حريق فيما تبقَّى، فلم يبق من آثار اليهود سوى شواهد قبور عليها كتابات بالعبرية.

وثمة نقاط تشابه كثيرة بين تجربة المستوطنين اليهود فى سافاناه اليهود والمستوطنين الصهاينة فى فلسطين، من بينها أن كلاً من المستوطنين اليهود فى فلسطين وسافاناه اليهود تم توطينهم خارج أوربا تحت رعاية أكثر من دولة أوربية واحدة: إنجلترا ثم هولندا فى حالة سورينام، وإنجلترا ثم الولايات المتحدة فى حالة فلسطين، وأنه تم توطينهم ليقوموا على خدمة المصالح الإمبريالية الغربية. كما أن كلتا الجماعتين الاستيطانيتين كانتا منقسمتين وبحدة إلى سفارد وإشكناز يتصارعون فيما بينهم.

ولكن أهم السمات من منظور اللحظة الحالية أن كلتا الجماعتين كانتا مرفوضتين من قِبَل أعضاء المجتمع المُستهدَف استغلاله: العبيد السود المُستجلَبين والسكان المحليين فى سورينام، والفلسطينيين العرب فى فلسطين. وقد انتصر السود على سافاناه اليهود، أما فى فلسطين فإن المعركة مازالت دائرة بين الفلسطينيين وجنود الاحتلال الإسرائيلى. وإن كان من الممكن القول بأن انتفاضة الأقصى قد قوَّضت تمامًا أحلام الصهاينة بإمكانية الحفاظ على الأمر الواقع: مستوطنون اغتصبوا الأرض، وسكان أصليون مغلوبون على

أمرهم (خصوصا لأنها جاءت فى أعقاب انسحاب الإسرائيليين المُذل من جنوبى لبنان). وفى تصورى أن تقويض أحلام المستوطنين هو مؤشر على بداية النهاية، فالجيوب الاستيطانية عادةً مبنية على أساطير عنصرية يصدقها المغتصب إلى أن يفيق حين يسمع زمجرة المستضعفين، وحين تصل أحجارهم إلى رأسه ويدخل رصاصهم صدره وقلبه.

المماليك المالية:

بعد أن عرضنا لبعض تبديات نموذج الجماعات الوظيفية بين الجماعات اليهودية، يمكن أن نحاول توسيع نطاق النموذج بأن نقارن تجربة اليهود بوصفهم جماعة وظيفية فى الغرب مع جماعة وظيفية أخرى فى عالمنا الإسلامى، وهى تجربة المماليك فى مصر وغيرها من البلدان. وقد قمت بنحت مصطلح «مماليك مالية» (كما نستخدم مصطلح «مملوكى») لوصف أوضاع أعضاء الجماعات اليهودية داخل الحضارة الغربية حتى نربط بين أقنان البلاط ويهود البلاط وغيرهم من أعضاء الجماعات اليهودية فى الغرب ممن اضطلعوا بوظائف خاصة من جهة والمماليك من جهة أخرى، أى أننا ربطنا الواقعة أو الظاهرة (الخاصة) التى قد تبدو فريدة داخل المجتمع الغربى بوقائع وظواهر مماثلة فى مجتمعات أخرى، ومن ثم فهى تفقد كثيراً من تفردها وإطلاقها (وليس بالضرورة خصوصيتها)، ويظهر النمط المتكرر الكامن دون السقوط فى القوانين العامة المجردة. هذه، إذن، محاولة للوصول إلى نمط لا يستند إلى وقائع التاريخ الغربى ولا ينطلق منها بالضرورة، وإنما يستند إلى وقائع التاريخ الإنسانى العام بما فى ذلك التاريخ الغربى بالطبع. كما أنها محاولة لتعميق فهم القارئ العربى للظاهرة اليهودية فى الحضارة الغربية؛ فالمماليك واقع مألوف لديه، وعن طريق ربط المألوف بغير المألوف والمعلوم بالمجهول يمكن فهم المجهول وغير المألوف. كما أن لمصطلح «مماليك» مقدرة تفسيرية عالية، حين يُطبَّق على الظاهرة اليهودية ثم على الدولة الصهيونية.

ولنبدأ بمحاولة حصر بعض سمات الجماعات الوظيفية التى يتسم بها كل من المماليك، بوصفهم جماعة وظيفية قتالية، وأعضاء الجماعات الوظيفية اليهودية فى الحضارة الغربية؛ فهذه السمات هى الأرضية المشتركة بين الفريقين. وسنلاحظ أن المماليك وأعضاء الجماعات الوظيفية اليهودية هم جماعات وظيفية عميلة تضطلع بوظيفة متميِّزة أو مشينة أو كريهة (القتال فى حالة المماليك، والتجارة والربا وجمع الضرائب فى حالة اليهود). كما كان يتم استجلاب كل من المماليك وأعضاء الجماعات اليهودية من خارج

المجتمع، ليضطلعوا بوظيفة محدَّدة توكل إليهم؛ فهم «غرباء نافعون» يدخل معهم المجتمع فى علاقة تعاقدية محددة. وكان يتم أيضًا عزل كل من المماليك وأعضاء الجماعة اليهودية عن بقية السكان، بل صارت العزلة الثقافية والإثنية أساس الانخراط فى سلك هذه الجماعات. وهى عزلة تظهر فى الأزياء التى كان يرتديها كلٌّ من المماليك وأعضاء الجماعات اليهودية، وفى اللغة التى كانوا يتحدثون بها (اليديشية أو الشركسية أو غيرها من اللغات)، وفى طريقة قص الشعر أو تصفيفه. وكان يتم عزل أعضاء الجماعات اليهودية فى الجيتو وعزل المماليك فى الثكنات العسكرية. وكان العزل يتم أصلاً لأن الانتماء العاطفى والحضارى للمجتمع المضيف يجعل من الصعب على المحارب أن يقتل من يحب، ويجعل من الصعب عليه التفرغ الكامل للعمل العسكرى، ويجعل من الصعب أيضًا على التاجر أو المرابى أن يسلب ثروات من تربطه بهم علاقة قرابة؛ فالاضطلاع بالمهمة القتالية أو المالية يتطلب الموضوعية والحياد اللذين يتسم بهما الغريب.

وكان أعضاء الجماعات اليهودية الوظيفية فى الحضارة الغربية، والمماليك فى المجتمعات العربية، يُعدّون ملكية خاصة للملك، وكلمة «مملوك» مشتقة من كلمة «ملْك» وتشير إلى العبد المملوكى وتعنى «الخادم» أو «العبد». أما أعضاء الجماعات اليهودية فى العصور الوسطى، فكان يُشار إليهم باسم «أقنان البلاط»، (باللاتينية: «سيرفى كاميراى ريجيس servi camerae regis»). وكلمة «سيرفوس servus» اللاتينية تعنى «خادم» أو «قن» أو «عبد». وقد كان كل من المماليك وأعضاء الجماعات اليهودية قريبين من النخبة الحاكمة، فهم أداتها فى الاستغلال والقمع والغزو، ولذا تَركَّز الفريقان فى المدن. ولنا أن نلاحظ أن كلاً من المماليك وأعضاء الجماعات الوظيفية اليهودية يؤمن بأنه شعب مختار أو نخبة مختارة، وكان الإحساس بالحرية والحتمية (أو عبث الوجود) أمرًا مشتركًا بينهما. كما كان أعضاء الجماعتين يطبقون معيارين أخلاقيين مزدوجين: واحد يُطبَّق على الجماعة الوظيفية المقدَّسة، والآخر على المجتمع المضيف المباح. وكان كل من المماليك وأعضاء الجماعات اليهودية الوظيفية يمتلك أداة يجيد استخدامها أكثر من أعضاء المجتمع المضيف: السيف فى حالة المماليك، ورأس المال الربوى والخبرة التجارية والإدارية فى حالة أعضاء الجماعات اليهودية. ويُلاحَظ أن المماليك وأعضاء الجماعات اليهودية كانوا محط خوف الجماهير وكراهيتها، وأنهم سقطوا صرعى عمليات التحديث وظهور الدولة القومية الحديثة التى جعلت منهم جماعات وظيفية بلا وظيفة. ولعلنا لو قارنا إبادة المماليك على يد محمد على وإبادة يهود الغرب على يد هتلر لاتُّهِمْنا بالمبالغة والشطط، ولكنهما مع هذا مبالغة وشطط ينيران جوانب من الواقع.

ومع أن أحدًا من الدارسين لم يستخدم اصطلاح «مماليك» لوصف وضع اليهود فى الحضارة الغربية، فإن المؤرخ الأمريكى اليهودى جيكوب أجوس اقترب كثيراً من المصطلح حين قال: «إن مكانة اليهود بوصفهم غرباء كانت مهمة، إذ إن الطبقة الحاكمة كانت تستخدمهم كما كانت تستخدم المرتزقة تمامًا، وكانت تفضلهم على الصيارفة المحليين للسبب نفسه الذى كانت من أجله تفضل المرتزقة على الفرق المحلية».

وعلى كل حال، يبدو أن فكرة «المماليك» كانت فى ذهن المُشرِّع الغربى فى العصور الوسطى مع أنه لم يستخدم المصطلح نفسه. فوضع اليهود كأقنان بلاط كان يستند إلى قصة أسطورية متداولة تهدف إلى إضفاء شىء من الشرعية على وضع فريد داخل المجتمع الإقطاعى الغربى. وتروى القصة أنه فى أثناء حصار القدس عام ٦٠ ق.م، مات ثُلث اليهود من الجوع، وقُتل الثلث الثانى، أما الثُلث الأخير فقد قام المؤرخ اليهودى يوسيفوس فلافيوس بإطعامهم ثم بيعهم للملك (أى الإمبراطور) تيتوس بعد سقوط القدس. وقد سلمهم الأخير إلى بلاط ملوك الرومان كى يصبحوا خدمًا (أقنانًا) للإمبراطورية على أن يقوم الملوك الرومان بحمايتهم. وقد بُعثت فى القرن الرابع عشر الجزية الرومانية القديمة تحت اسم «ضريبة المليم» (بالألمانية: «أوفربفينج Oferpfennig دلالة على أن أباطرة الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة قد ورَّثوا فسبسيان وتيتوس الهيمنة الكاملة على الشعب الذى هُزم واستُعبد مئات السنين من قبل.

وإذا كانت أسطورة الشرعية هذه طريفة بقدر ما هى ساذجة، فهذا هو الحال مع معظم أساطير الشرعية. وما يهُمنا هو أنها تفترض وجود علاقة مالك ومملوك بين الحاكم وأعضاء الجماعات الوظيفية اليهودية فى العصور الوسطى فى الغرب. وبغض النظر عن سذاجة الأسطورة، فإن سلوك المجتمع الغربى فى العصور الوسطى كان يفترض هذه العلاقة. ففى حالة قتل أحد اليهود، لم تكن الدّية تُدفَع لأسرة القتيل وإنما للإمبراطور أو الملك. كما كانت المواثيق تتحدث عن أعضاء الجماعات اليهودية بحسبانهم أشياء تخص الملك ومن ميراثه ومنقولاته.

فشل الاستعمار الغربى فى تحويل أقباط مصر إلى جماعة وظيفية:

وحتى نبين المقدرة التفسيرية لنموذج الجماعات الوظيفية، سنحاول أن نطبقه على بعض الوقائع التاريخية التى تنتمى إلى تشكيلات حضارية مختلفة. وقد أسلفنا القول إنه كثيراً ما تتحول الجماعة الوظيفية إلى جماعة وظيفية عميلة لا تقوم على خدمة أعضاء

المجتمع كافة، بل ترتبط ارتباطًا شبه عضوى بالطبقة الحاكمة التى تستخدمها أداة لقمع المحكومين واستغلالهم. ولعل من أهم الأمثلة على الجماعة الوظيفية العميلة جماعات المرابين (من اليهود وغير اليهود) فى العصور الوسطى فى الغرب (وخصوصًا بعد القرن الخامس عشر). فالمرابى لم يكن، مثل التاجر، أداة توصيل للسلع بين المنتج والمستهلك، وإنما كان أداة استغلال فى يد الحاكم. وكذلك الجنود المرتزقة حينما كانوا يضطلعون بوظيفة حماية الحاكم (مثل الحرس السويسرى فى فرنسا قبل الثورة الفرنسية)، فهم أيضًا جماعة وظيفية عميلة لا يدافع أعضاؤها عن المجتمع المضيف (كالمماليك) وإنما يقومون بقمع الجماهير لصالح النخبة الحاكمة.

ويُلاحَظ أن الجماعة العميلة لا تبدأ بالضرورة كذلك، فقد تبدأ جماعة وظيفية ثم تصبح من خلال الظروف التاريخية جماعة عميلة. ولتوضيح هذه الفكرة، سنضرب مثلاً بالزرادشتيين، وهم عبدة نار هاجروا من إيران إلى الهند بعد الفتح الإسلامى واستقروا فيها، فقد كانوا يتحدثون لغة تسمى الجوجورات ويلبسون أزياء الهنود، وكانوا جماعة وظيفية تعمل بالزراعة والتجارة وتجارة الخمور، كما كان منهم الحرفيون. وبرغم عزلتهم، فإنهم كانوا يضطلعوا بوظيفة يحتاج إليها المجتمع، ولذا لم يكن هناك أى تحريض ضدهم. ولكن بعد الاحتلال البريطانى للهند تحوَّل الزرادشتيون إلى جماعة عميلة، فأصبحوا ممثلين للشركات الأجنبية وتعاونوا مع ممثلى الاستعمار الإنجليزى. وبحلول عام ١٨٦٤، أصبحت بومباى مركز نشاط الزرادشتيين، وازداد تركُّزهم فيها، وأصبحوا من أكثر الجماعات فى الهند تركُّزًا فى المدن، واشتغلت أعداد كبيرة منهم بالتجارة وتبادل العملات والمزايدات والعقارات، كما أصبحوا روادًا فى تأسيس مصانع النسيج والصحف والمدارس على النظام الغربى. وقد قاموا بتحديث دينهم نفسه وخدموا فى الحكومة الهندية مساعدين للإنجليز. وكانوا يرون أن وظيفتهم تتوقف أساسًا على مدى ولائهم للنخبة الحاكمة، وكانوا أيضًا يرون أن الحكم البريطانى قد أتى لهم بالاستقرار والأمن والسلام.

ومع بدايات الحركة القومية الهندية فى أواخر القرن التاسع عشر، حينما كانت هذه الحركة لا تزال تتسم بما كان يُسمَّى «الاعتدال»، أى عدم المواجهة مع الاستعمار الإنجليزى، انخرطت أعداد منهم فى صفوف قيادتها. ولكن، مع حدة المواجهة، انسحب الزرادشتيون وبدأت تظهر بينهم اتجاهات معادية للهنود، ثم تَنصَّل الزرادشتيون من هويتهم «الشرقية» وعرَّفوا أنفسهم بحسبانهم من «الجنس الأبيض». ومع اقتراب استقلال

الهند، حاولوا أن يكون لهم دويلة مستقلة، ولكن حزب المؤتمر عارض هذا الاتجاه. وبعد إعلان استقلال الهند، هاجرت أعداد كبيرة منهم إلى الولايات المتحدة. وهناك دياسبورا زرادشتية في الولايات المتحدة، وهى أقلية تشبه الجماعة اليهودية فى الولايات المتحدة فى كثير من الوجوه؛ فهم يتمتعون بدرجة عالية من التعليم، وقد جرت علمنتهم ودمجهم وأمركتهم، لكنهم (مع هذا) يقاومون الاندماج ويتحدثون عن الهوية الزرادشتية المستقلة!

وقد حاول الاستعمار الغربى فى العالم العربى أن يحقق شيئًا من هذا القبيل مع أعضاء الأقليات الدينية والإثنية، فحاول استقطابهم وتحويلهم إلى جماعات وظيفية عميلة تدين له بالولاء. فقامت جماعة الأليانس بنشر اللغة والثقافة الفرنسية بين أعضاء الجماعات اليهودية فى العالم العربى، فى مصر والجزائر وفى غيرهما من البلدان، كما أُتيحت لهم فرصة الحصول على الجنسيات الأوربية ومن ثم الاستفادة من المزايا الممنوحة للأجانب. ويمكننا أن ننظر لهذه العملية بحسبانها عملية مُكمِّلة للاستعمار الاستيطانى الغربى الذى وصل إلى قمته فى تأسيس الدولة الصهيونية فى فلسطين والجيب الاستيطانى فى الجزائر. والاستعمار الاستيطانى هو وصول عنصر سكانى غريب يغرس نفسه غرسًا فى البلد المستعمر ويدين بالولاء للوطن الأم ويرتبط به ثقافيا ويدين له بالولاء ويدافع عن مصالحه. وهذه العملية لا تختلف عن ذلك كثيرًا، ولكن بدلاً من استيراد عنصر بشرى غريب، يقوم الاستعمار بالبحث عن عنصر بشرى محلى فيغويه ويستوعبه ويُحوِّله إلى عنصر غريب عميل يرتبط ثقافيا به ويدين له بالولاء ويدافع عن مصالحه. وقد نجح الاستعمار نجاحًا كبيرًا حتى إن معظم يهود العالم العربى، عند إنشاء الدولة الصهيونية، كانوا قد أصبحوا (ثقافيا واقتصاديا) جزءًا من التشكيل الاستعمارى الغربى، وحصلت أعداد كبيرة منهم على الجنسيات الأوربية (كل يهود الجزائر ومعظم يهود تونس والمغرب وأكثر من نصف يهود مصر . . . وهكذا)، أى أنهم تحولوا إلى جماعة وظيفية عميلة، ومن ثم كان من السهل عليهم الهجرة والانضمام إلى الدولة الوظيفية الاستيطانية والقتالية فى إسرائيل.

وبرغم أن يهود مصر كانوا مندمجين فى مجتمعهم المصرى اندماج أقباطها، فإن الاستعمار نجح فى تحويلهم إلى جماعة وظيفية، بينما فشل فى استقطاب أعضاء الجماعة القبطية وفى تحويلهم إلى جماعة وظيفية عميلة يتم حوسلتها لصالحه. ولو حولنا النموذج المركب إلى قانون عام، فإننا سنفشل تمامًا فى فهم هذه الظاهرة، ولذا لابد من أن ندرس المنحنى الخاص لظاهرة أقباط مصر لنفهم سر فشل الاستعمار وسر بقائهم جزءًا من نسيج

المجتمع العربى. إن هذا المنحنى الخاص قد تكون عبر التاريخ نتيجة لتمازج عناصر كثيرة متنوعة بعضها اقتصادى والآخر ثقافى ولغوى والثالث دينى والرابع جغرافى . . وهكذا، أى أن تنوع العناصر يجعلنا قادرين على تقديم رؤية مركبة تدور فى إطار التعددية السببية.

ويمكن تلخيص السمات العامة لهذا المنحنى الخاص فيما يلى:

١ ـ لم يكن أقباط مصر عنصراً مُستجلَبا، وإنما كانوا من سكان مصر الأصليين، وكانت غالبيتهم من الفلاحين وكان من بينهم ملاك الأراضى والصناع والكتبة والمهنيون، أى أنهم كانوا يشغلون مختلف مواقع الهرم الإنتاجى، بل إنهم لم يكونوا مُمثَّلين فى النخبة الحاكمة اليونانية المغتصبة. وبعد الفتح الإسلامى، وفى إطار مفهوم أهل الذمة، لم يُحظَر عليهم الاشتغال بالزراعة أو الحرف (كما هو الحال فى الحضارة الغربية الوسيطة)، بل أصبح الهرم الإنتاجى مفتوحًا أمامهم، ولذا لم يخضعوا لأى تمايز وظيفى أو مهنى ولم يتم عزلهم نفسيا أو جسديا ولم يتم حوسلتهم وترشيدهم إلا بالقدر المألوف فى المجتمعات.

٢ ـ تغيَّرت لغة أقباط مصر من القبطية إلى العربية، وهو ما كان يعنى أنهم تبنوا الخطاب الحضارى الجديد دون أن يفقدوا بالضرورة هويتهم الدينية المتميِّزة. بل إن هذه الهوية الدينية ذاتها تم تعريبها. ولا شك فى أن كل هذا يعنى أن أقباط مصر أمكنهم الاستمرار فى الإبداع الحضارى من خلال الخطاب الحضارى القائم، وفى التعبير عن هويتهم، وقد قلل هذا من عزلتهم وغربتهم وعمَّق من انتمائهم إلى المجتمع.

٣ ـ الدين الإسلامى والمسيحى دينان مختلفان لهما رؤيتان مختلفتان للإنسان والكون، ومع هذا فإن ثمة رقعة مشتركة واسعة بينهما سواء فى رؤية الخلق (قصة آدم) أو رؤية الإله بوصفه منزهًا عن التاريخ والطبيعة وبوصفه إله العالمين. ولكن ما يهمنا فى السياق الحالى هو أن الرؤية الأخلاقية أو النسق القيمى مشترك بين الدينين، فهما لا يعترفان بازدواج القيم (معيار للمؤمنين وآخر لغير المؤمنين) ويدعوان إلى مجموعة من القيم المطلقة المشتركة، وباب الخلاص مفتوح أمام الجميع. ولا يوجد إحساس بأنهم الشعب المختار. ولعل هذه السمة البنيوية فى كل من الإسلام والمسيحية كانت مسألة حاسمة فى الحيلولة دون ظهور الأخلاقيات المزدوجة والنسبية الأخلاقية التى تسم أعضاء الجماعة الوظيفية، وهذا على عكس اليهودية التى تطرح رؤية أخلاقية مزدوجة فى بعض صياغاتها.

٤ ـ الوطن القومى لأقباط مصر هو مصر وليس لهم وطن قومى آخر حقيقى أو وهمى.

والأماكن المقدَّسة المسيحية تقع داخل الدولة الإسلامية فى فلسطين التى تربطها علاقة خاصة بمصر والتى كانت تابعة إداريا لها، وهى أماكن مقدَّسة وحسب وليست المكان الذى سيعود له الأقباط فى آخر الأيام كما هو الحال مع اليهود. والكنيسة القبطية كنيسة مصرية لها هويتها الدينية والحضارية المستقلة عن كل الكنائس الأخرى. وقد ساهم ذلك ولا شك فى تعميق ولاء الأقباط لمصر وتَجذُّرهم فى أرضها وتاريخها (أى فى المكان والزمان).

٥ ـ لم تتكون دياسبورا قبطية خارج مصر تحاول تجنيد أعضاء الأقلية القبطية وتخلق بينهم «لوبى» يعمل لصالحها ويُولِّد الرغبة فى الخروج والهجرة (الحركية)، هذا على عكس اليهود حيث تُوجَد دياسبورا يهودية ضخمة فى العالم. ويُلاحَظ، مع نهاية القرن التاسع عشر، أن أعداداً كبيرة من اليهود الإشكناز هاجرت إلى مصر فصبغت أعضاء الجماعة اليهودية فيها بالصبغة الغربية، وولَّدوا لديهم قابلية للانخراط فى الحضارة الغربية.

٦ ـ لعل قضية العدد هنا قضية مهمة. فبينما كان عدد يهود مصر صغيراً، كان عدد أقباطها كبيراً، فهم يُكوِّنون نسبة مئوية لها وزنها. وهذا يعنى أن أعدادهم كافية لأن يُمثِّلوا فى كل مستويات الهرم الإنتاجى وفى كل المجالات الثقافية. كما يعنى أيضًا أنهم فى احتكاك يومى فعلى بمعظم أعضاء الأغلبية، الأمر الذى جعل من العسير فرض صورة إدراكية عنصرية بسيطة عليهم أو عزلهم وجدانيا عن أعضاء الأغلبية. وأخيراً، أدَّى العدد الكبير إلى إفشال الخطة الاستعمارية الرامية إلى تغريب الأقباط عن طريق منحهم الامتيازات الأجنبية، وعن طريق فتح المدارس الأجنبية أمامهم وإكسابهم الخبرات اللازمة للانخراط فى القطاع الاقتصادى الغربى الجديد. فإذا كانت هناك نسبة ما من أقباط مصر استفادت من هذا الوضع، فإن السواد الأعظم من الفلاحين وأعضاء الطبقة المتوسطة المصرية من الأقباط ظلوا بمنأى عنه لا يتمتعون بالمزايا ولا يعانون من الاقتلاع، وظلوا داخل التشكيل الحضارى المصرى العربى الإسلامى (لهم ما لنا وعليهم ما علينا).

٧ ـ لكل هذه الأسباب، قاوم الأقباط حملات الاستعمار الرامية إلى فصلهم عن مجتمعاتهم العربية الإسلامية (بما فى ذلك الحملات التبشيرية المسيحية التى حاولت إلحاقهم بالمسيحية الأوربية، وخصوصًا البروتستانتية، وفصلهم عن تراثهم الدينى). ولذا، فقد ساهم الأقباط فى الثورات القومية المختلفة وظهر من بينهم مفكرون

يدعون من خلال المعجم الحضارى العربى الإسلامى ويثرونه، كما ساهموا فى الهرم الإنتاجى وأحرزوا التقدم مع مجتمعهم وتخلفوا معه وانتصروا وانكسروا بانتصاره وانكساره. ولعل موقف الكنيسة القبطية فى مصر من الصراع العربى الإسرائيلى تعبير عن هذه الظاهرة فى المجال السياسى.

ولا يختلف موقف المسيحيين العرب كثيراً عن موقف أقباط مصر، فهم أيضًا مواطنون أصليون لم يُستجلَبوا من الخارج وليس لهم وطن قومى آخر ولا يحنون إلى صهيون بعيدة أو فى آخر الزمان. فعلى سبيل المثال، قبائل الغساسنة فى الشام قبل الفتح الإسلامى، كانت تتحدث العربية الفصحى وكان لها قبل وبعد الفتح الإسلامى شعراؤها وأدباؤها الذين ساهموا فى هذا الفتح وساندوه. وقد استمرت هذه القبائل فى نمط حياتها، ولم ينقطع الإبداع الحضارى لأبنائها قط لأن الحضارة الإسلامية لم تفرض عليهم وظيفة متميِّزة أو مشينة ولم تحوسلهم بأى شكل كان. ولا شك فى أن مفهوم أهل الذمة حدَّد وضعهم منذ البداية وحدَّد أن لهم كل الحقوق وعليهم كل الواجبات إلا فريضة الجهاد بوصفها فريضة دينية، وقد أُعفوا منها نظير البدل العسكرى أو الجزية. والنظام القيمى عند المسيحيين العرب المُستمَد من الدين المسيحى، لا يعانى من أى ازدواجية، ويُلاحَظ أن معظم المسيحيين العرب من الأرثوذكس وأقلية منهم كاثوليك، كما أن إرساليات التبشير البروتستانتية لم تنجح كثيراً فى تجنيد أعداد كبيرة منهم، وكل هذا يدل على أن هويتهم المسيحية العربية قوية. والكثافة السكانية للمسيحيين العرب كبيرة، ولذا كان بوسعهم أن يُمثِّلوا فى كل درجات الهرم الإنتاجى، كما أنهم لا يعيشون محميين ومعزولين داخل جيتو مقصور عليهم وإنما يعيشون مع أعضاء الأغلبية يحتكون بهم فى كل المجالات ويعيشون معهم فى السراء والضراء وبالقدر الإنسانى المعقول من الحب والكره.

الفصل الثالث
الماشيَح والمشيحانية

سيتواتر في الخطاب السياسي الغربي (وأحيانًا العربي) مصطلح « messianic» الذي يترجم بكلمة «مسياني» أو«مسيحاني». وحين يتحدث أحد عن السياسات «المسيحانية» أو «المسيانية» فإنه يتحدث عن تلك السياسة التي يتصور صاحبها أنه سيقوم بتغيير الواقع بشكل جذري وبضربة واحدة. ولفهم هذا المصطلح علينا أن نتعامل مع هذا الجانب في العقيدة اليهودية، وعلينا أيضًا أن نتجاوز الرصد الموضوعي المتلقي الذي يكتفي بحصر الأفكار الأساسية وبرصها جنبًا إلى جنب دون محاولة للوصول إلى البنية الكلية للفكر التي تتجاوز الأفكار والتي تبين الوحدة الكامنة وراء الأفكار المتراصة. ولإنجاز هذا الهدف، علينا أن نستخدم نموذجًا مركبًا لا يفصل بين الديني والسياسي، أو بين الديني والنفسي، أو بين الديني والاقتصادي، فهذه كلها عناصر متداخلة، إن فصلنا بُعداً عن الآخر واختزلنا الواقع في بُعد واحد دون غيره أخفقنا في فهم تركيبية الظاهرة، كما أخفقنا في ربط كل هذه العناصر المتداخلة في الواقع.

ونحن في كثير من الدراسات نستخدم نموذجًا مركبًا يتكون بدوره من عدة نماذج مركبة (وهي نفس النماذج التي استخدمناها في **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**). هذه النماذج الثلاثة هي: الحلولية الكمونية الواحدية، والعلمانية الشاملة، والجماعة الوظيفية. ومن خلال هذه النماذج الثلاثة، تمكّنا من أن نربط بين العناصر غير المتجانسة التي تكون الظاهرة موضع الدراسة، كما أننا ربطنا الحالات التي ندرسها بالقضايا السياسية والاجتماعية والإنسانية الكبرى.

وقد لاحظت أن معظم الدراسات الغربية عن الظواهر اليهودية والصهيونية كتبها إما صهاينة وإما كُتَّاب متعاطفون مع الصهيونية. وحيث إنه لا توجد مراجع عربية تتعامل مع

ظواهر مثل المشيحانية والحسيدية، فإننى كنت أعتمد على المراجع الغربية وأحولها إلى مادة أرشيفية، وأقوم بالربط بين المعلومات التى توافرت لدى ثم أجرد منها نموذجًا تحليليًا أتصور أنه له مقدرة تفسيرية عالية.

الفكر المشيحانى:

ابتداءً، سنقوم بترجمة الكلمة حين نستخدمها فى السياق اليهودى بـ«المشيحانية» (حتى لا يتصور أحد أن هناك علاقة ما بين هذه العقيدة اليهودية من ناحية والمسيحية من ناحية أخرى). وكلمة«مشيحانية» مشتقة من كلمة «ماشيَّح» وهى كلمة عبرية تعنى «المسيح المخلِّص»، ومنها «مشيحيوت» أى «المشيحانية» وهى الاعتقاد بمجىء الماشيَّح فى آخر الأيام. والكلمة مشتقة من الكلمة العبرية «مشح» أى «مسح» بالزيت المقدَّس. وكان اليهود، على عادة الشعوب القديمة، يمسحون رأس الملك والكاهن بالزيت قبل تنصيبهما، علامة على المكانة الخاصة الجديدة، وعلامة على أن الروح الإلهية أصبحت تحل وتسرى فيهما. وكما يحدث دائمًا مع الدوال فى الإطار اليهودى الحلولى، حيث يتوحد الخالق بالمخلوق، نجد أن المجال الدلالى لكلمة «ماشيَّح» يتسع تدريجيًا إلى أن يضم عدداً كبيراً من المدلولات تتعايش كلها جنبًا إلى جنب داخل التركيب الجيولوجى التراكمى اليهودى. فكلمة «الماشيَّح» تشير إلى كل ملوك اليهود وأنبيائهم، بل كانت تشير أيضًا إلى قورش ملك الفرس، أو إلى أى فرد يقوم بتنفيذ مهمة خاصة يوكلها الإله إليه. كما أن هناك فى المزامير إشارات متعددة إلى الشعب اليهودى على أنه شعب من المشحاء.

وهناك أيضًا المعنى المحدد الذى اكتسبته الكلمة فى نهاية الأمر، إذ أصبحت تشير إلى شخص مُرسَل من الإله يتمتع بقداسة خاصة، إنسان سماوى وكائن معجز خلقه الإله قبل الدهور يبقى فى السماء حتى تحين ساعة إرساله. وهو يُسمَّى «ابن الإنسان» لأنه سيظهر فى صورة الإنسان وإن كانت طبيعته تجمع بين الإله والإنسان، فهو تَجسُّد الإله فى التاريخ، وهو نقطة الحلول الإلهى المكثف الكامل فى إنسان فرد. وهو ملك من نسل داود، سيأتى بعد ظهور النبى إليا ليعدل مسار التاريخ اليهودى، بل البشرى، فينهى عذاب اليهود ويأتيهم بالخلاص ويجمع شتات المنفيين ويعود بهم إلى صهيون ويحطم أعداء جماعة يسرائيل، ويتخذ أورشليم (القدس) عاصمة له، ويعيد بناء الهيكل، ويحكم بالشريعتين المكتوبة والشفوية، ويعيد كل مؤسسات اليهود القديمة مثل السنهدرين، ثم يبدأ الفردوس الأرضى الذى سيدوم ألف عام، ومن هنا كانت تسمية «الأحلام الألفية» و«العقيدة الاسترجاعية».

ولأن إله اليهود لا يَحلّ في التاريخ فحسب، وإنما يحل في الطبيعة أيضًا، فإننا نجد أن العصر الذهبي (أو العصر المشيحاني) يشمل التاريخ والطبيعة معًا. فعلى مستوى التاريخ، نجد أن السلام ـ حسب إحدى الروايات- سيعم العالم، وأن الفقر سيزول، وستُحول الشعوب أدوات خرابها إلى أدوات بناء، ويصبح الناس كلهم أحباء متمسكين بالفضيلة. ولكن صهيون ستكون بطبيعة الحال مركز هذه العدالة الشاملة، كما ستقوم كل الأمم على خدمة الماشيَّح. وفي رواية أخرى، ستسود صهيون الجميع وستحطم أعداءها. أما على مستوى الطبيعة، فإننا نجد أن الأرض ستُخصب وتطرح فطيراً، وملابس من الصوف، وقمحًا حجم الحبة منه كحجم الثور الكبير، ويصير الخمر موفوراً.

بعد أن حللنا الحقل الدلالي لكلمة مشيحانية، وعرضنا لعقيدة المشيحانية، يمكننا الآن أن نتناول أسبابها الإنسانية العامة عن طريق استدعاء مفهوم الطبيعة البشرية. فالفكر المشيحاني فكر حلولي متطرف يعبِّر عن فشل الإنسان في تَقَبُّل الحدود، وعن ضيقه بالفكر التوحيدي الخاص بفكرة الإله المتجاوز للطبيعة والمادة والتاريخ، وعن ضيقه بفكرة حدود الإرادة الإنسانية والعقل البشري، وبالتاريخ بوصفه المجال الذي تركه الإله للإنسان ليمارس حريته (فكأنه ضيق طفولي بالوضع الإنساني). يضيق الإنسان بكل هذا ويتخيل تساقط الحدود ليحل الإله في التاريخ والطبيعة والإنسان وينهي كل المشكلات دفعة واحدة إما بتَدخُّله الفجائي والمباشر في التاريخ وإما بإرساله المخلِّص (كريستوس) في المنظومة الغنوصية لينجز المهمة (وتظهر هذه الفجائية في أسفار الرؤى على عكس كتب الأنبياء الذين يرون التاريخ مجالاً للفعل الإنساني الحر والرقي التدريجي).

والعقيدة المشيَّحانية الدينية لها نتائجها الاجتماعية، فقد أضعفت انتماء أعضاء الجماعات (وخصوصًا في الغرب) لمجتمعاتهم، وزادت انفصالهم عن الأغيار. ذلك أن انتظار الماشيَّح يلغي الإحساس بالانتماء الاجتماعي والتاريخي، ويلغي فكرة السعادة الفردية؛ أما الرغبة في العودة فتلغي إحساس اليهودي بالمكان وبالانتماء الجغرافي. ويبدو أن اضطلاع أعضاء الجماعات اليهودية بدور الجماعة الوظيفية واشتغالهم بالتجارة الدولية في الغرب، بوصفهم عنصرا تجاريا غريبا لا ينتمي إلى المجتمع، هو الذي عمَّق أحاسيسهم المشيحانية؛ فالتاجر الذي يعمل بالتجارة الدولية لا وطن له، ولا تحد وجدانه أو تصوراته أي قيود أو حدود، على عكس الفلاح الذي لا يجيد التعامل إلا مع قطعة معينة من الأرض.

ويمكننا الآن أن نتناول تاريخ هذه العقيدة وأشكالها المختلفة. أصل عقيدة الماشيَّح

المخلِّص فارسية بابلية، فالديانة الفارسية ديانة حلولية ثنوية تدور حول صراع الخير والشر (إله النور وإله الظلام) صراعًا طويلاً ينتهى بانتصار الخير والنور. وقد بدأت هذه العقيدة تظهر فى أثناء التهجير البابلى، ولكنها تدعمت حينما رفض الفرس إعادة الأسرة الحاكمة اليهودية إلى يهودا. وقد ضربت هذه العقيدة جذوراً راسخة فى الوجدان اليهودى، حتى إنه حينما اعتلى الحشمونيون العرش (وهى أسرة شبه حاكمة يهودية)، كان ذلك مشروطًا بتعهدهم بالتنازل عنه فور وصول الماشيَّح.

وقد أخذت عقيدة الماشيَّح فى البداية صورة دنيوية تعبِّر عن درجة خافتة للغاية من الحلول الإلهى، ولكنها أصبحت بعد ذلك تعبيراً عن حلول إلهى كامل فى المادة والتاريخ. وحسب هذه الصورة، فإن الماشيَّح محارب عظيم (أو هو الرجل الممتطى صهوة جواده) الذى سيعيد مُلْك اليهود ويهزم أعداءهم (أشعياء ٧ـ ٩/ ٩). وتزايدت درجة الحلول، ومن ثم ازدادت القداسة، فيظهر الماشيَّح بن داود على أنه ابن الإنسان أو ابن الإله (دانيال١٣/ ٧). ولما لم تتحقق الآمال المشيحانية، ظهرت صورة أخرى مكملة للأولى، وهى صورة الماشيَّح بن يوسف الذى سيعانى كثيراً، وسيخر صريعًا فى المعركة، وستحل الظلمة والعذاب فى الأرض (وهذه هى الفكرة التى أثرت فى فكرة المسيح عند المسيحيين). ولكن، سيصل بعد ذلك الماشيَّح العجائبى الخارق من نسل داود، والذى سيأتى بالخلاص. ويفسر الحاخامات تأخُّر وصول الماشيَّح بأنه ناتج عن الذنوب التى يرتكبها الشعب اليهودى، ولذا فإن عودته مرهونة بتوبتهم.

وصورة المسيح فى الفكر الدينى المسيحى متأثرة بكل هذه التراكمات؛ فهو أيضًا مُرسَل من الإله، وهو ابن الإنسان وابن الإله، وهو يتعذب كثيراً بل يُصلَب ثم يقوم وسيُحرز أتباعه النصر. ولعل الفارق الأساسى بين الرؤية المشيحانية فى اليهودية والرؤية المسيحانية فى المسيحية هو أن المسيحية جعلت الحلول الإلهى فى شخص بعينه (عيسى بن مريم) وهو حلول مؤقت ونهائى غير قابل للتكرار، على عكس الفكرة المشيحانية فى اليهودية. كما أن الخلاص فى الفكر المسيحى غير مرتبط بمصير أمة بعينها وإنما هو ذو أبعاد عالمية، فباب الهداية مفتوح للجميع. ولكن الجماعات البروتستانتية المتطرفة جعلت عودة المسيح مرهونة بعودة اليهود إلى فلسطين، ومن هنا ولدت الصهيونية المسيحية.

والنزعة المشيحانية لا تتبدى فى شكل واحد، بل تأخذ أشكالاً مختلفة، فهى بوصفها تعبيراً عن الحلولية اليهودية (أى حلول الإله فى مخلوقاته وتوحُّده معهم) تكتسب بُعدًا ماديًا قوميًا شوفينيًا متطرفًا، حيث يعنى وصول الماشيَّح عودة الشعب المختار إلى

صهيون، أو وصوله إلى أورشليم التى سيحكم منها الماشيَّح، قائد الشعب اليهودى، بل قائد شعوب الأرض قاطبة؛ فهنا خلاص لليهود وحدهم وسينتقم اليهود من أعدائهم شر انتقام، ويشغلون مكانتهم التى يستحقونها كشعب مقدَّس. ولكن ثمة صورة مغايرة تمامًا، صورة عالمية وغير قومية للعصر المشيحانى، فهو حسب هذه الرؤية عصر يسود فيه السلام والوئام بين الأمم. وإذا كان الشعب اليهودى ذا مكانة خاصة، فإن هذا لا يستبعد الشعوب الأخرى من عملية الخلاص. وإذا كانت الرؤية الأولى تؤكد الفوارق الصلبة الصارمة بين اليهود والأغيار، فالرؤية الثانية تُلْغى الفوارق تمامًا بحيث تنتج عن ذلك حالة سيولة كونية محيطية (تشبه حالة الجنين فى الرحم قبل الولادة)، ينتج عنها إسقاط الحدود تمامًا وذوبان اليهود فى بقية الشعوب. وغنى عن القول أن الحركة الصهيونية أكدت الجانب الأول وهمشت الجانب الأممى تمامًا.

ويمكن أن تأخذ المشيحانية طابعًا تقشفيًا ينم عن الزهد فى الدنيا، ولكنها يمكن أن تأخذ أيضًا طابعًا ترخيصيًا مارانيًا (نسبة إلى يهود المارانو المتخفين) كما هى الحالة مع الشبتانية (نسبة إلى شبتاى تسفى)، وكذلك الدونمه والفرانكية. فالماشيَّح وأتباعه كانوا يخرقون الشريعة ويسقطونها ويتمتعون بالحرية الناجمة عن ذلك ويمارسون الإحساس بما تبقَّى من هوية يهودية فى الخفاء، ومن خلال أشكال أبعد ما تكون عن اليهودية. ولعل هذا يعود إلى أن اللحظة المشيحانية هى لحظة حلول الإله تمامًا فى الإنسان (الماشيَّح)، فهى لحظة وحدة وجود ومن ثم لحظة شحوب كامل أو حتى موت للإله إذ يتحول إلى مادة بشرية. وإذا حدث ذلك، فإن شرائعه التى أرسل بها بوصفه الإله تموت وتسقط. وقد ارتبطت المشيحانية بالتعبير الفجائى وبمظاهر العنف الذى قد يأخذ شكل البعث العسكرى أحيانًا.

وتتميَّز المشيحانية بأنها صيغة هلامية لا يمكن أن تُهزَم. فإذا ظهر ماشيَّح، فإن ظهوره علامة على صدق الرؤية المشيحانية، وإذا لم يظهر فإن الواجب هو الانتظار. أما إذا ظهر الماشيَّح وانتصر فى المراحل الأولى، فهذا علامة على صدقه. وإذا انهزم فهزيمته نفسها تعد علامة صدقه، فهو يتعذب من أجل شعبه. وإذا أخذت الهزيمة شكل ارتداد عن اليهودية، فإن هذا (حسب التصورات المشيحانية) من باب التمويه والتقية. كما أنه، بوصفه الماشيَّح، عليه أن ينزل إلى عالم الشر ذاته لمواجهته (ومن هنا ارتداده عن اليهودية، أى أنه ارتد عن عقيدته حتى ينزل عالم الشر). كما أنه إذا قُتل أو مات، فإن أتباعه عادةً ما يؤمنون بأنه لم يمت أو يُقتَل وإنما اختفى وسيعود. وتكون جماعة التابعين المنتظرين،

شيعة أو فريقًا دينيًا مستقلاً عن المؤسسة الحاخامية، تدور عقائدها حول أفكار الماشيَّح، وتدور ممارساتها حول انتظاره. وهذا هو، في الواقع، النمط الكامن في معظم الحركات المشيحانية (اليهودية وغير اليهودية) التي عادةً ما تنتهي بالإخفاق، فيدفع المؤمنون بها الثمن غاليًا.

ويمكن القول إن المشيحانية (مثل النزعة المهدوية) نزعة ذات طابع شعوبي جماهيري. وقد بذلت المؤسسة اليهودية الحاخامية جهودًا شتى لتهدئة التطلعات المشيحانية المتفجرة، فركزت على الجانب الإلهي لعودة الماشيَّح، وعلى الماشيَّح من حيث هو أداة الإله في الخلاص. وبناءً على ذلك، أصبح من الواجب على اليهود انتظار عودة الماشيَّح في صبر وأناة. ويصبح من الكفر أن يحاول فرد أو جماعة التعجيل بالنهاية (دحيكات هاكتس). وقد نجحت المؤسسة الحاخامية في ذلك إلى حد كبير، إلى أن انتشر يهود المارانو في أوربا، وبعض أجزاء الدولة العثمانية (وخصوصًا البلقان). وقد كانت النزعة المشيحانية بينهم عميقة متجذرة، وانتشرت القبَّالاه اللوريانية بين أعضاء الجماعات بما تتضمنه من رؤى مشيحانية، وأصبح اليهودي مركز الكون. وأصبحت صلاته، وقيامه بأداء الأوامر والنواهي (متسفوت)، بمنزلة مساهمة نشيطة فعالة من جانبه للتعجيل بمجيء الماشيَّح. وقد خلق هذا تربة خصبة لشبتاي تسفي والشبتانية. ومن المعروف أن المؤسسة الحاخامية بذلت قصارى جهدها عبر تاريخها للوقوف ضد كل هذه النزعات، ولكن أزمة اليهود واليهودية كانت قد وصلت إلى منتهاها.

وقد ظهر بين أعضاء الجماعة اليهودية عدد من المشحاء الدجالين نذكر من بينهم كلاً من: بركوخبا، وأبو عيسى الأصفهاني، ويودغان، وداود الرائي. أما في العصر الحديث في الغرب، فيمكن أن نذكر منهم: ديفيد رءوبيني وشبتاي تسفي وجوزيف فرانك.

ويُلاحَظ أن النزعة المشيحانية في العصر الحديث، رغم جذورها السفاردية، قد انتشرت في شرقي أوربا وفي الأجزاء الأوربية من الدولة العثمانية. وبعد البدايات السفاردية، أصبحت المشيحانية مقصورة على الأقليات الإشكنازية. فالفرانكية، والحسيدية، وأخيراً الصهيونية، هي حركات إشكنازية بالدرجة الأولى. ولعل هذا يعود إلى وجود الإشكناز في تربة مسيحية، فالمسيحية تُركِّز الحلول الإلهي في شخص واحد هو المسيح عيسى بن مريم، وهو ما تقوم به أيضًا الحركات المشيحانية إذ إنها تنقل الحلول الإلهي من الشعب اليهودي إلى شخص الماشيَّح الذي سيأتي بالخلاص.

ولا يعرف اليهود القرّاءون (أى اليهود الذين لا يؤمنون بالتلمود) عقيدة الماشيَّح، وربما يرجع ذلك إلى تأثير الإسلام. وقد حذر هؤلاء أتباعهم من أولئك الذين يتنبئون بظهور الماشيَّح. أما موسى بن ميمون فإنه، برغم إيمانه بأن السلام سيعم المجتمع بمقدم الماشيَّح، أكد أن الطبيعة لن تغيِّر قوانينها، كما شكَّك فى مدعى المشيحانية فى أيامه وحذَّر منهم. وفى العصر الحديث، يؤمن اليهود الأرثوذكس بالعودة الشخصية للماشيَّح، على عكس اليهودية الإصلاحية التى ترفض هذه الفكرة وتُحلّ محلها فكرة العصر المشيحانى، أى مشيحانية بدون ماشيَّح، وهذا تعبير عن الحلولية بدون إله.

ويمكن القول بأن حدة التفكير الثورى والعدمى عند بعض المفكرين اليهود أو عند مفكرين من أصل يهودى فى العصر الحديث (إسبينوزا برؤيته لعالم هندسى مادى مصمت، وماركس برؤيته لعالم شيوعى خال من الجدل، ودريدا برؤيته لعالم يسوده اللامعنى) قد يكون نتيجة التراث المشيحانى. كما يمكن القول بأن ثوريتهم وعدميتهم ورفضهم الكامل للحدود التاريخية والبشرية تعبير عن حالة متطرفة من المشيحانية بدون ماشيَّح، وعن رغبة طفولية فى اختزال العالم إلى عنصر أو اثنين والعودة إلى حالة السيولة الكونية (الجنينية) التى تسم الفكر المشيحانى.

أسباب ظهور المشيحانية:

ويمكننا الآن أن نتناول الأسباب التاريخية والاجتماعية والاقتصادية التى تؤدى إلى تفجر النزعة المشيحانية. الرؤى المشيحانية ـ كما أسلفنا ـ إمكانية كامنة فى جميع الحضارات وفى النفس البشرية، ولا تفجرها سوى حركة التاريخ نفسه. وقد أشرنا من قبل إلى اضطلاع أعضاء الجماعات اليهودية بدور الجماعة الوظيفية، الأمر الذى نتج عنه انفصالهم عن الزمان والمكان وتعميق حلمهم الوهمى بالعودة إلى صهيون. ولكن النزعة المشيحانية بين أعضاء الجماعة الوظيفية تظل كامنة، طالما أن الوظيفة التى يقومون بها مطلوبة. ولكن، مع تطور المجتمعات الغربية وظهور النظام المصرفى الحديث والدولة القومية المركزية، فقدت كثير من الجماعات اليهودية الوظيفية وظائفها، فتزايد بؤس أعضاء الجماعات اليهودية وفقرهم. وإلى جانب العنصر الاقتصادى يوجد العنصر الثقافى. فالمجتمع الأوربى كان يتحرك بسرعة منذ عصر النهضة، حين بدأت البورجوازية بقيمها الدينامية فى الظهور، فى حين أن أعضاء الجماعات اليهودية فى الجيتو كانوا غير قادرين على مواكبة التطور لأن المجتمع لم يساعدهم على ذلك، ولأن تقاليدهم الدينية

الفكرية المعقدة جعلت التكيف أمراً عسيراً إن لم يكن مستحيلاً. وكلما كانت هامشية أعضاء الجماعات تتزايد، كان الاضطهاد الواقع عليهم يتزايد، وبازدياد الاضطهاد كانت التوقعات وكذلك الانفجارات المشيحانية تزداد. ففى أوقات الضيق والبؤس، كانت الجماهير اليهودية التى تتحرك داخل إطار حلولى ساذج وبسيط تتذكر دائمًا الرسول الذى سيبعثه إله الطبيعة والتاريخ، والذى سيأتى بكل المعجزات اللازمة لإصلاح أحوالهم. كما أن الماشيَّح الملك يشبع رغبة أعضاء الجماعات فى تَملُّك زمام السلطة السياسية التى حُرموا منها. ويمكن القول بأن المشيحانية هى الثورة الشعبية اليهودية، ولذا فقد كانت تجتذب الفقراء والعناصر التى تم استبعادها من النخبة. ولكنها، مع هذا، كانت ثورة حمقاء عاجزة عن إدراك الأسباب الحقيقية للأزمة، وبالتالى كانت عاجزة عن الإتيان بحلول. وهى بذلك تشبه نزعة معاداة اليهود بين أعضاء الطبقات الشعبية المسيحية، فهى الأخرى كانت شكلاً من أشكال الثورة الشعبية العاجزة عن إدراك سبب إفقار الجماهير وآليات الاستغلال. ولذا، بدلاً من أن تصل إلى لب المشكلة وتهاجم المستغل الحقيقى، كانت الجماهير الشعبية تنحرف عن هدفها وتهاجم الجماعات اليهودية لأنها كانت الأداة الواضحة المباشرة للاستغلال.

ومن المهم التأكيد على أن للحركات المشيحانية سياقين: أحدهما محلى، والآخر دولى. كما يهمنا أن نؤكد على أن تلاقى السياقين هو عادةً ما كان يؤدى إلى الانفجار. أما العنصر المحلى فيتمثل كما أشرنا فى تزايد بؤس اليهود، وأما العنصر الدولى فيتمثل فى وجود لحظة مفصلية يتصور الماشيَّح المزعوم أنها الفرصة المواتية له (انتهاء العصر الأموى بالنسبة لأبى عيسى الأصفهانى، والتطلعات البابوية لتجديد حروب الفرنجة بالنسبة لداود الرائى، وبدايات الاستعمار الغربى وأول هزيمة للعثمانيين بالنسبة إلى شبتاى تسفى).

شبتاى تسفى: دراسة حالة:

دعنا الآن نحاول استخدام نموذج مركب لتفسير الحركات المشيحانية فى اليهودية، لدراسة حالة محددة هى حالة الماشيَّح الدجال شبتاى تسفى (١٦٢٦ ـ ١٦٧٦)، الذى وُلد فى أزمير لأب إشكنازى. والواقع أن دراسة خلفية شبتاى تسفى بطريقة مركبة تلقى كثيراً من الضوء على هذه الحركة المشيحانية.

١ـ تلقَّى تسفى تعليمًا دينيًا تقليديًا، فدرس التوراة والتلمود، ولكنه استغرق فى دراسة القبَّالاه، وخصوصًا القبَّالاه اللوريانية، بنزوعها الغنوصى الحلولى المتطرف.

٢ـ تتزامن الفترة التى وُلد ونشأ فيها تسفى مع بداية تعاظم نفوذ الرأسمالية فى بريطانيا وهولندا (البروتستانتيتين) وبدايات مشروعهما الاستعمارى العالمى، وبداية حلولهما محل المشروع الاستعمارى لكل من إسبانيا والبرتغال (الكاثوليكيتين). كان أبوه مندوبًا لشركتين تجاريتين: إحداهما بريطانية والأخرى هولندية.

٣ـ شهدت هذه الفترة إرهاصات الفكر الصهيونى بين المسيحيين فى إنجلترا وبداية الاهتمام باليهود واسترجاعهم بوصفه شرطا أساسيا للخلاص. وكانت هناك نبوءة تسرى فى الأوساط المسيحية (البروتستانتية الصهيونية فى إنجلترا وبعض فرق المنشقين المسيحيين فى روسيا) بأن عام ١٦٦٦ هو بداية العصر الألفى الذى سيتحقق فيه استرجاع اليهود لفلسطين. ولا شك فى أن مثل هذه النبوءات الاسترجاعية ذات علاقة قوية بالجو الاستعمارى والاستيطانى النشيط فى تلك المرحلة. وقد تزايد فى تلك الفترة أيضًا نشاط محاكم التفتيش فى إسبانيا والبرتغال، وظهر الإصلاح المضاد فى إيطاليا بنزعته المعادية لليهود.

٤ـ شهد عام ١٦٤٨ حدثين من أخطر الأحداث فى تاريخ الجماعات اليهودية فى الغرب: أولهما انتهاء حرب الثلاثين عامًا (١٦١٨ ـ١٦٤٨)، وهى حرب استفاد منها أعضاء النخبة من يهود البلاط، وعانت منها الجماهير اليهودية أيما معاناة. وبرغم استفادة أثرياء اليهود، فإن نهاية الحرب نفسها كانت بداية تدهور الشبكة التجارية اليهودية العالمية، وتَدنِّى وضع النخبة اليهودية بسبب تصاعد عملية تَركُّز السلطة فى يد الدولة القومية المركزية الذى أدَّى إلى الاستغناء عن اليهود بوصفهم جماعة وظيفية. أما الحدث الثانى، فهو انتفاضة فلاحى أوكرانيا والقوزاق تحت قيادة شميلنكى (١٦٤٨)، التى هزت قواعد التجمع اليهودى فى بولندا ـ أكبر تجمُّع يهودى فى العالم آنذاك. وكان مجلس البلاد الأربعة (أى المجلس الذى كان يضم يهود بولندا) أهم مؤسسة يهودية تتمتع بشرعية لم تحققها مؤسسة يهودية أخرى منذ زمن بعيد. وقد كان لهذه الانتفاضة أعمق الأثر فى يهود العالم كافة. ومن الطريف أن كتاب الزوهار (وهو من كتب التراث القبالى الصوتى اليهودى)، حسب بعض التفسيرات، كان قد تنبأ بوصول الماشيَّح عام ١٦٤٨، وقد أعقب ذلك كله حروب عام ١٦٥٥ (بين روسيا والسويد) فى مناطق تَركُّز اليهود فى بولندا، ثم هجمات القوزاق الهايدماك. وتُعرَف هذه الفترة من تاريخ بولندا باسم «الطوفان».

٥ـ فى هذا الجو من الإحباط والثورات والتردى الحضارى والاقتصادى، حققت القبَّالاه

اللوريانية انتشاراً غير عادى (يرى جيرشوم شوليم أن الفترة بين عامى ١٦٣٠ و١٦٤٠ هى التى حققت فيها القبَّالاه اللوريانية الهيمنة الكاملة التى جعلت اليهود مركزاً لعملية الخلاص الكونية، وإن كان شبتاى قد عدَّل هذه الصياغة بحيث يتم الخلاص من خلال شخصية الماشيَّح، أى أنه جعل شخص الماشيَّح مركز الحلول الإلهى بدلاً من الجماعة اليهودية).

٦- من العوامل الأخرى الأساسية التى هيأت الجو للانفجار المشيحانى انتشار يهود المارانو فى كثير من موانئ البحر الأبيض المتوسط والمدن التجارية. فقد كانوا يحملون فكراً قبَّاليًا، كما أنهم كانوا يعانون من الضيق بعد أن شهدوا أيامهم الذهبية فى الأندلس وإسبانيا المسيحية، وكانوا يعيشون أيضًا خارج نطاق السلطة وبعيداً عن مراكز صُنع القرار، الأمر الذى جعل من العسير عليهم تَقَبُّل الوضع القائم.

كل هذا هيأ الجو لتصاعُد الحمى المشيحانية، وقامت أعداد كبيرة من اليهود بالإعداد لوصول الماشيَّح، وبدأت الإشاعات تنتشر عن جيش يهودى جرار يجرى إعداده فى الجزيرة العربية ليخرج منها ويفتح فلسطين. فى هذا المناخ، ظهر شبتاى تسفى. ويبدو أن حياته النفسية لم تكن سوية، مثله مثل حياة جيكوب فرانك الماشيَّح الدجال الذى جاء بعده، فقد كان محبًا للعزلة، كثير الاغتسال والتعطر، حتى إن أصدقاءه الشبان كانوا يعرفونه برائحته الزكية. ويبدو أنه كان يعانى من حالة نفسية تتسم بالتأرجح الشديد بين حالة نشاط وهيجان بالغين يعقبهما انقباض وقنوط، وقد صاحبته هذه الحالة حتى الأيام الأخيرة من حياته. وكثيراً ما كان شبتاى يتغنى بالأشعار وينشد المزامير فى حالة نشاطه. ولأنه تلقى تعليمًا دينيًا تلموديًا كاملاً، لم يتهمه أحد قط بالجهل. وتزوج شبتاى فتاة بولندية يهودية حسناء تُدعى سارة تربت فى أحد الأديرة الكاثوليكية أو ربما فى منزل أحد النبلاء البولنديين، إذ يبدو أن أباها كان من يهود الأرندا، أى وكيلاً ماليًا للنبيل فى منطقة أوكرانيا، ويبدو أنها كانت سيئة السمعة من الناحية الأخلاقية، وعلى علاقة بالنبيل الإقطاعى البولندى الذى كان أبوها يمثله. وهناك من يقول إنها كانت عاهرة وكانت تدَّعى أنها لن تتزوج إلا الماشيَّح، ولذا فإن الإله قد أعطاها رخصة أن تعاشر جنسيًا من تشاء إلى أن يظهر الماشيَّح ويعقد قرانه عليها. وحينما نشبت انتفاضة شميلنكى التى اكتسحت الإقطاع البولندى فى أوكرانيا، كما اكتسحت وكلاء النبلاء الإقطاعيين، كان أبواها من ضحاياها. وقد حدث أن تسفى قابل سارة فى القاهرة، أو ربما سمع عنها، فأرسل إليها وتزوجها. وقام تسفى بخرق الشريعة عامداً عام ١٦٤٨، فأعلن أنه الماشيَّح،

ونطق باسم يهوه (الأمر الذى تحرمه الشريعة اليهودية)، وأعلن بطلان سائر النواميس والشريعة المكتوبة والشفوية. ولتأكيد مشيحانيته، طلب أن تُزَفَّ التوراة إليه، فهى عروس الإله. وقد رفض الحاخامات الاعتراف به، فطُرد من أزمير.

وقد تنقَّل تسفى فى الأعوام العشرة التالية فى مدن اليونان، فذهب إلى سالونيكا وغيرها، وقضى بضعة أشهر فى إستنبول. وقام بخرق الشريعة مرة أخرى فى هاتين المدينتين، إذ نَظَّم أدعية أو ابتهالات تتلى فى الصلوات للإله ليحلل ما حرَّم. وحينما زار القاهرة، انضم إلى حلقة من دارسى القبَّالاه كان من أعضائها رئيس الجماعة اليهودية، روفائيل يوسف جلبى، مدير خزانة الدولة. ثم رحل إلى فلسطين عام ١٦٦٢، وقد بشَّر به اليهودى الإشكنازى نيثان الغزاوى عام ١٦٦٤، على أنه الماشيَّح الصادق الموعود، وأنه ليس مجرد المسيح بن يوسف، وإنما هو المسيح بن داود نفسه. وأعلن نيثان أنه هو نفسه النبى المرسل من هذا الماشيَّح، وكتب عدة رسائل لأعضاء الجماعات اليهودية يخبرهم فيها بمقدم الماشيَّح الذى سيجمع الشرارات الإلهية التى تبعثرت فى أثناء عملية الخلق، والذى سيستولى على العرش العثمانى ويخلع السلطان (وهذه من الأفكار الأساسية للقبَّالاه اللوريانية).

وقد دخل شبتاى القدس فى مايو عام ١٦٦٥، وأعلن أنه المتصرف الوحيد فى مصير العالم كله، وركب فرسًا (كما هو متوقع من الماشيَّح) وطاف مدينة القدس سبع مرات هو وأتباعه، وقد عارضه الحاخامات وأخرجوه من المدينة. ولكن تسفى أعلن عام ١٦٦٦ أنه سيذهب إلى تركيا ويخلع السلطان. وقد زاد ذلك حدة التوقعات المشيحانية بين يهود أوربا وزادت حماستهم. وقد وصلت الأنباء إلى لندن وأمستردام وهامبورج. وصارت الجماهير اليهودية تحمل بيارق الماشيَّح فى بولندا وروسيا. ومما يجدر ذكره أن أهم مؤسسة يهودية فى العالم آنذاك، وهى مجلس البلاد الأربعة، اكتسحتها الحمى المشيحانية فأرسلت مندوبين عنها للحديث معه والاعتراف به (ولم تُصدر هذه المؤسسة قراراً بطرده إلا عام ١٦٧٠ بعد تردُّد طويل). بل إن بعض الأوساط المسيحية بدأت تؤمن بأن تسفى سيُتوَّج ملكًا على فلسطين. وحينما حاول حاخامات أمستردام الاعتراض على رسائل تسفى وما جاء فيها، كادت الجماهير أن تفتك بهم. وباع بعض أثرياء اليهود كل ما يملكونه استعداداً للعودة، واستأجروا سفنًا لتنقل الفقراء إلى فلسطين، واعتقد البعض الآخر أنهم سيُحملون إلى القدس على السحاب. وسيطرت الهستريا على الجماهير، فكان أتباعه يُغشَى عليهم ويرونه فى رؤاهم ملكًا متوجًا. وانقسم كثير من الجماعات

اليهودية بصورة حادة. وقد سمى الحاخامات أتباع تسفى بأنهم الكفار (بالعبرية: كوفريم).

وقد تمادى تسفى فى دوره، وبدأ فى توزيع الممالك على أتباعه، وألغى الدعاء للخليفة العثمانى الذى كان يُتلى فى المعبد اليهودى، ووضع بدلاً من ذلك الدعاء له هو نفسه بوصفه ملكا على اليهود ومخلِّصا لهم. وأخذ تسفى يضفى على نفسه ألقابًا يوقع بها رسائله. ومن هذه الألقاب: «ابن الإله البكر» و«أبوكم يسرائيل» و«أنا الرب إلهكم شبتاى تسفى». وتوجَّه تسفى إلى إستنبول فى فبراير عام ١٦٦٦ حيث أُلقى القبض عليه.

ويبدو أن السلطات العثمانية التى اعتادت عدم التجانس الدينى فى الإمبراطورية الشاسعة، لم تكن تريد أى مواجهات مع أتباعه، ولذلك تم سجنه فى قلعة جاليبولى المخصصة للشخصيات المهمة. وقد تحوَّل السجن بالتدريج إلى بلاط ملكى لشبتاى تسفى (فكان يحتفظ بعدد كبير من الحريم، ومع هذا كانت له تصرفات تنم عن ميول نحو الشذوذ الجنسى، أى أنه كان مخنثًا). وكان الحجاج يأتونه من كل بقاع الأرض، وكُتبت الأناشيد الدينية تسبيحًا بحمده، وأُعلنت أعياد جديدة وطقوس جديدة. فألغى صيام اليوم السابع عشر من تموز من التقويم اليهودى، كما ألغى صيام التاسع من آب وجعله عيدًا لميلاده. وقد أعلن نيثان أن التغييرات الحادة التى تطرأ على مزاج الماشيَّح تعبير عن الصراع الدائر داخل نفسه بين قوى الخير والشر.

وفى سبتمبر من ذلك العام، جاء الحاخام القبَّالى نحميا (من بولندا) لزيارة شبتاى، وقضى ثلاثة أيام فى الحديث معه رفض بعدها دعواه بأنه الماشيَّح، بل أخبر السلطات التركية بأنه يحرض على الفتنة، فقُدِّم للمحاكمة وخُيِّر بين الموت أو أن يعتنق الإسلام، فأشهر إسلامه وتعلَّم العربية والتركية ودرس القرآن. وأسلمت زوجته من بعده، ثم حذا حذوه كثير من أتباعه الذين أصبح يُطلَق عليهم اسم «دونمه». ولكنه، مع هذا، لم يقطع الأمل فى أن يستمر فى قيادة حركته، وظل كثير من أتباعه على إيمانهم به، لأن الماشيَّح فى التصور القبَّالى «سيكون خيِّرًا من داخله، شريرًا من خارجه»، وهذه مواصفات تنطبق على تسفى تمام الانطباق. ويتضح هنا تأثر تسفى بتفكير يهود المارانو بشأن ضرورة أن يُظهر المرء غير ما يُبطن. وقد نقل العثمانيون تسفى فى نهاية الأمر إلى ألبانيا حيث مات بوباء الكوليرا عام ١٦٧٦.

وظهور شبتاى تسفى تعبير عن الأزمة العميقة التى كانت اليهودية الحاخامية تخوضها بسبب تآكُل العالم فى العصر الوسيط فى الغرب بل ونهايته، وهو العالم الذى نشأت فيه

اليهودية الحاخامية التى فشلت فى التعامل مع العالم الجديد. ويشبه شبتاى تسفى فى هذا معاصره إسبينوزا، فكلاهما عبَّر عن أزمة واحدة، وكلاهما تَحدَّى الشريعة (هالاخاه) وطرح رؤية ذات جوهر علمانى تركِّز على هذا العالم المادى. وبينما تحداها تسفى من الداخل، تحداها إسبينوزا من الخارج. وكلاهما كان يؤمن بنسق حلولى يَصدُر عن رؤية حلولية كونية واحدية أخذت طابعًا دينيًا روحيًا عند تسفى وطابعًا فلسفيًا ماديًا عند إسبينوزا.

ويمكن القول إن تسفى يمثل وحدة الوجود الروحية، أى أنه يحل الإله فى الطبيعة والتاريخ ويظل محتفظًا باسم الألوهية، أما إسبينوزا فيمثل مرحلة وحدة الوجود المادية، حيث يصبح الإله هو قوانين الحركة، ولكنه مع هذا كان من الدهاء بحيث أبقى اسم الإله ولكنه قال إن الإله هو الطبيعة. ولذا يُشار إلى إله إسبينوزا بأنه الإله/ الطبيعة.

وتُعدُّ حركة شبتاى تسفى أهم الحركات المشيحانية على الإطلاق، فقد هزت اليهودية الحاخامية من جذورها، حتى لم تقم لها قائمة بعد ذلك. وانتشر أتباع تسفى فى كل مكان، وانتشر معهم الفكر الشبتانى حتى بين بعض القيادات الحاخامية، ويتضح ذلك فى المناظرة الشبتانية الكبرى التى ظهر خلالها أن الحاخام جوناثان إيبيشويتس، وكان من أهم العلماء التلموديين فى عصره، شبتانى. وبعد ذلك، ظهرت الحركتان الحسيدية والفرانكية اللتان رفضتا القيادة التقليدية التلمودية، وأخيراً ظهرت الصهيونية التى ورثت كثيراً من النزعات المشيحانية. وثمة رأى يذهب إلى أن تسفى بهجومه على اليهودية الحاخامية التقليدية مهد الطريق للصهيونية التى ترفض القيود الدينية، كما ترفض الأوامر والنواهى وتُعلِّى الذات القومية على كل شىء. كما أن تَوجُّه تسفى للعمل على العودة الفورية إلى فلسطين يشبه، فى كثير من النواحى، المشيحانية الصهيونية العلمانية التى ترفض الموقف الدينى التقليدى الذى ينصح اليهود بالانتظار، بل وتبادر إلى الإسراع بالنهاية ليبدأ العصر المشيحانى دون انتظار مشيئة الإله. وقد كان تيودور هرتزل معجبًا للغاية بتسفى وكان يفكر فى كتابة أوبرا عنه لتمثيلها فى الدولة الصهيونية بعد إنشائها.

الفصل الرابع
الحسيدية والصهيونية

نُشر هذا الفصل من قبل فى إحدى المجلات العلمية المحكمة المتخصصة بوصفه مبحثا يتناول علاقة الحسيدية (وهى حركة يهودية صوفية) بالصهيونية (وهى حركة سياسية علمانية). ويومها كتب رئيس تحرير المجلة مقدمة صغيرة يجيز فيها نشر المبحث نظراً لأن الدراسة «مهمة»، مؤكداً للقارئ أن الدين لا علاقة له بالسياسة. ولا ندرى فى الواقع ما معنى كلمة «مهمة» فى هذا السياق. ولعله أراد بذلك أن يعلن أن كاتب المقال لم يتبع المنهج «العلمى» (أى الموضوعى المتلقى الذى يكتفى برصد الظواهر والأفكار وتصنيفها بشكل سطحى متعجل)، وأنه، مع هذا، يشعر بشكل ما أن المفكر فسر جوانب كثيرة من الظاهرة موضع الدراسة. ولم يخطر ببال السيد رئيس التحرير أن الخلل الذى ينسبه للدراسة والذى يتمثل من وجهة نظره فى خلطها بين الدينى والسياسى والاقتصادى والاجتماعى هو مصدر قوتها التفسيرية، وأن المنهج «العلمى» المادى الذى يدعيه هو منهج اختزالى يفصل بين العناصر المتداخلة المتفاعلة داخل الظاهرة موضع الدراسة، ويعزل عنصراً واحداً منها (عادةً ماديًا) ويعطيه أسبقية سببية. وما سنقوم به فى هذه الدراسة هو عكس ذلك تمامًا، فالنموذج التحليلى الذى نستخدمه يدخل فى تركيبه عناصر دينية وفلسفية واجتماعية وسياسية، وهى عناصر متشابكة متفاعلة تحسن من المقدرة التفسيرية للنموذج. كما أننا سنستخدم النماذج الثلاثة التى سبقت الإشارة إليها مع التأكيد على جانب أساسى، وهو أن وحدة الوجود الروحية (الصوفية) هى ذاتها وحدة الوجود المادية وأن الحركات الصوفية الحلولية عادةً ما تمهد لظهور العلمانية الشاملة.

الجذور الاقتصادية والحضارية للحركات الحسيدية:

«الحسيدية» كلمة مشتقة من الكلمة العبرية «حسيد» ومعناها «التقى»، وهى تستخدم

فى العصر الحديث للدلالة على الحركة الدينية الصوفية التى أسسها بعل شيم طوف (١٧٠٠ـ١٧٦١). وقد بدأت هذه الحركة فى منتصف القرن الثامن عشر فى جنوبى بولندا وجاليشيا وأوكرانيا وانتشرت منها إلى وسط بولندا وروسيا البيضاء والمجر ورومانيا حتى أصبحت هى عقيدة أغلبية الجماهير اليهودية فى شرقى أوربا بحلول عام ١٨٣٠. ويُقال إنها صارت عقيدة نصف يهود العالم آنذاك، إلى جانب أنها عقيدة أغلبية يهود اليديشية، أى يهود شرقى أوربا الذين يتحدثون الرطانة اليديشية.

ويعزى النجاح الذى أحرزته الحسيدية لأسباب اجتماعية وسياسية وحضارية عدة، فقد كانت الجماهير اليهودية تعيش فى بؤس نفسى وفى فقر مدقع نتيجة للتحولات الاقتصادية والاجتماعية التى كانت تخوضها مجتمعات شرقى أوربا آنئذ، حيث كان التنظيم الإقطاعى للمجتمع مبنيًا على الفصل الحاد والصارم بين الطبقات والفئات، ولذا فقد سمح لأعضاء الجماعات اليهودية بوصفهم جماعة وظيفية لها طابعها الإثنى والدينى المحدد أن يكون لهم نوع من الاستقلال الذاتى الجيتوى وأن تكون لهم المؤسسات القضائية والاقتصادية المستقلة مثل القهال، وهى مؤسسة اجتماعية كانت تضطلع بوظيفة جمع الضرائب والإشراف على الجماعة اليهودية فى جميع شئونها الإدارية والقضائية.

لكن التطور الاقتصادى للمجتمع (من الإقطاع إلى الرأسمالية) جعل من القهال شكلاً طفيليًا لا مضمون له يقوم باستغلال اليهود لحساب الحكومة البولندية والنبلاء الإقطاعيين الغائبين فى المدينة. ومن مظاهر هذه الطفيلية الاستغلالية أن وظيفة رئيس القهال لم يكن يشغلها إلا من كان على علاقة طيبة بالحكومة أو بالنبلاء، حيث كانت تعد مصدراً للدخل المرتفع لمن يشغلها. وقد كانت الطفيلية سمة فى وظائف القضاة التى كان لا يشغلها إلا من يدفع رشوة للحكومة، ولذا كان من الطبيعى أن يتقبل القاضى الهدايا والرشا فور تعيينه.

وقد نتج عن هذا أن كبار موظفى القهال أصبحوا طبقة مسيطرة أحكمت قبضتها وهيمنتها على أعضاء الجماعات اليهودية وفقدت علاقتها بالجماهير خصوصا أن يهود الريف لم يكن من حقهم أن يدلوا بأصواتهم على الرغم من أنهم كانوا يدفعون الضرائب المقررة عليهم.

وقد بلغت طفيلية القهال درجة كبيرة حتى إن الحكومة البولندية ذاتها ألغت مجلس الأراضى الأربعة (الإطار الإدارى الذى كان يضم كل مجالس القهال فى بولندا وليتوانيا)، كما أخذت فى تقليص سلطة الحاخامات. وقد صاحب هذا التطور

الاقتصادى والسياسى تحسن فى أحوال الطبقة المتوسطة العريضة (تجار الجملة). أما يهود المناطق الريفية فقد ازدادوا فقراً خصوصا بعد زيادة ضريبة الرؤوس. وعلى هذا، فإن البقالين وأصحاب المحال الصغيرة والباعة الجائلين وأصحاب الحانات وجباة الضرائب (وهم من صغار الموظفين) وأصحاب الفنادق الصغيرة وصغار المستأجرين من أعضاء الجماعات اليهودية عاشوا حياة قاسية للغاية، إذ فقدت هذه الفئات الاجتماعية المرتبطة بالنظام الإقطاعى الأساس الاقتصادى لوجودها حتى إن بعضهم كان يكسب قوته «بمعجزة» حقيقية فى ثوب زبون يأتى بالصدفة. وكانوا يتضورون جوعًا حينما لا ترسل لهم الصدفة هذا الزبون، مما كان يضطرهم لأن يقتاتوا بما يتكرم به النبيل البولندى عليهم (وقد كان الشحاذ اليهودى ظاهرة واسعة الانتشار فى أوربا فى أواخر القرن التاسع عشر).

ووصل البؤس الاقتصادى لدى هذه الفئات من اليهود إلى حد أن عُشر أرباب الأسر اليهودية كانوا بلا عمل. وقد وقفت هذه الجماهير متحدة ضد سلطة القهال (أداة استغلالها) وطالبت بتغييره أو حله، وهى الجماهير التى انضمت للحركة الحسيدية. ومن الملاحظ أن الحرفيين والعمال اليهود لم ينضموا للحركة الحسيدية لأسباب عدة من أهمها أن الأساس الاقتصادى لوجودهم كان أكثر ثباتًا من أساس البورجوازيين الصغار من اليهود، كما أنهم كانوا لا يكملون دراستهم الدينية إذ كان أبناؤهم لا يدرسون إلا أسفار موسى الخمسة ويتركون بعدها الدراسة لفقرهم، على عكس أولاد أصحاب المحال الذين كانوا يكملون دراستهم الدينية مما كان يؤهلهم لدراسة القبالاة بنزعتها الحلولية. هذا إلى جانب أن الحركات الثورية العمالية (اليهودية وغير اليهودية) كانت تمتص كثيراً من العمالى اليهود.

ولأن العنصر الاقتصادى لا يكفى، كما نؤكد دائمًا، لتفسير الظواهر الإنسانية، فإن من الضرورى مراعاة العناصر الأخرى. وهنا لابد أن نشير إلى أن قيادات الجماعات اليهودية الفكرية والدينية كانت لا تقوم بأى دور روحى أو تعليمى أو أخلاقى، وتحول الحاخام إلى مجرد موظف له راتب ولا يعنيه شئون الجماعة فى شىء، وكانت مواعظ الحاخامات كلها تدور حول موضوعات فقهية عويصة مغرقة فى الغيبية. بل كان الحاخامات، شأنهم فى هذا شأن بيروقراطية القهال، يحصلون على وظائفهم نظير مبلغ من المال يدفعونه. وقد ارتبطت طبقة العلماء اليهود بطبقة الأثرياء عن طريق القرابة والنسب، كما ارتبطت الوظيفة الاجتماعية لعلماء اليهود بين أعضاء الجماعة اليهودية

بمركزهم الدينى ومكانتهم الفقهية. وقد لخص أحد الفقهاء وضع الحاخامات قائلاً: «كل شخص به جوع للسلطة، وكل شخص يصيح أريد أن أحكم (أو أتسلط) لأننى عالِم [تلمودى]».

ووصلت الحياة الثقافية والدينية داخل الجيتو اليهودى وفى منطقة الاستيطان اليهودى فى روسيا إلى درجة كبيرة من التدنى، حتى إن أحد الحاخامات كان يتباهى بأن يهود بولندا يكرهون العلوم «فالخالق لا تسره سهام النحاة الحادة، ولا قياسات الرياضيين، ولا حسابات الفلكيين»؛ فالدراسات التلمودية ـ حسب تصوره ـ هى الشىء الأساسى فى حياة اليهودى. وكان اليهود يعيشون فى شبه عزلة عن العالم (يؤمنون بالجن والعفاريت والأحجبة)، وحينما تعلّم المؤرخ اليهودى كروكمال اللغات الأوربية (الأجنبية) كان الحسيديون يظنون أن به مسّاً من الشيطان.

ولسد هذا الفراغ الروحى، ظهرت فئة «الدراويش» المنتسبة إلى بعل شيم (صاحب الاسم)، وهم أشخاص كانت الجماهير اليهودية تتصور أن عندهم أسراراً باطنية للتحكم والتلاعب بحروف اسم الخالق وملائكته مما يمكنهم من طرد الأرواح والأشباح. فكان بعل شيم يكتب حروف اسم الخالق بطريقة جديدة فيعكس الحروف ثم يضعها فى حجاب لتُستخدم كتعويذة. وكان الاعتقاد السائد أن بعل شيم عنده من القدرات ما يجعله قادراً على شفاء الأفراد الذين تركبهم العفاريت.

وكانت الجماهير اليهودية لا تزال تعيش فى ظل ذكرياتها الأليمة عن هجمات القائد الشعبى الأوكرانى شميلنكى ضد الإقطاع الاستيطانى البولندى وعملائه من الوكلاء الماليين اليهود، وعن عصابات الهايدماك من الفلاحين القوزاق، التى كانت تجوب أطراف بولندا تبث الرعب فى قلب أعضاء الجماعات اليهودية الذين كانت جموع الشعب الأوكرانى تشير إليهم بوصفهم «جامعى الضرائب البولنديين». وقد شاهدت هذه الفترة أيضاً إعادة تقسيم بولندا وليتوانيا مما نتج عنه تقسيم فى داخل الجماعات اليهودية ذاتها.

ويلاحظ أن القبالاه كانت قد أحكمت هيمنتها على الفكر الدينى اليهودى بين جماهير اليهود وحتى طلاب المدارس التلمودية العليا وأعضاء المؤسسة الحاخامية. والفكر القبالى الحلولى قادر على إشباع التطلعات العاطفية لدى الجماهير الساذجة اليائسة. ومن المفارقات التى يجب الإشارة إليها أن أعضاء الجماعات اليهودية، بعد أن عاشوا بين فلاحى أوكرانيا وشرقى أوربا لمئات السنين، بعيداً عن المؤسسات الحاخامية فى المدن الكبرى والمدن الملكية، تأثروا بفولكلور فلاحى شرقى أوربا، وبمعتقداتهم الشعبية

الدينية، وبوضعهم الحضاري المتدني بشكل عام. ويبدو أن الحسيديين تأثروا بالتراث الديني المسيحي، وخصوصًا تراث جماعات المنشقين (بالروسية: «راسكولنيكس Raskolniks» من فعل «راسكول raskol» بمعنى «ينشق») في روسيا وأوكرانيا. وقد شهد القرنان السابع عشر والثامن عشر ظهور جماعات دينية مسيحية متطرفة، مثل: الدوخوبور (المتصارعون مع الروح)، والخليستي (من يضربون أنفسهم بالسياط)، والسترانيكي (الهائمون على وجوههم) ـ وكان راسبوتين عضواً في هاتين الجماعتين ـ والسكوبتسي (المخصيون)، والمولوكاني (شاربو اللبن)، وغيرها. وكان عدد أعضاء هذه الجمعيات كبيراً لدرجة غير عادية حيث كان يصل إلى خمس عدد السكان حسب التقديرات الرسمية وإلى نحو نصفهم حسب التقديرات الأخرى. وكان أتباع هذه الفرق يتبعون أشكالاً حلولية متطرفة. فالسكوبتسي، على سبيل المثال، طالبوا بالإحجام عن الجماع الجنسي، ولكنهم كانوا يقومون في الوقت نفسه بتنظيم اجتماعات ذات طابع جنسي جماعي داعر. وكان قادة هذه الجماعات يتسمَّون بأسماء غريبة (مثل: «المسيح»، «النبي»، «أم الإله»)، فقد كانوا يؤمنون بأن القيادة هي تجسيد للإله، تمامًا كما أن المسيح تجسيد له.

وقد كانت أقرب الجماعات المسيحية المنشقة إلى الحسيدية هي جماعة الخليستي. وقد ذهب قادة هذه الجماعة إلى أن المسيح، حينما صُلب، ظل جسده في القبر. أما البعث، فهو عندهم هبوط الروح القدس بحيث تحل في مسيح آخر هو قائد الجماعة. ولأن قادتهم مسحاء قادرون على الإتيان بالمعجزات، يحل فيهم الإله. والواقع أن مفهوم التساديك في الحسيدية قريب جداً من هذا. فالتساديك هو القائد الذي يحل فيه الإله، وعادةً ما يتم توارث الحلول. ولذا، فإننا نجد أن قيادات الخليستي يكونون أسراً حاكمة يتبع كل واحدة منها مجموعة من الأتباع، وهذا ما حدث بين الحسيديين أيضًا. بل إن التماثل في التفاصيل كان يصل إلى درجة مدهشة، فكان الخليستي يعيشون بعيداً عن زوجاتهم بحسبان أن الإله إن شاء أن تحمل العذراء حملت. وهذا هو موقف بعل شيم طوف، برغم أن فكرة «الحمل بلا دنس» أبعد ما تكون عن اليهودية. فعندما ماتت زوجته وعُرض عليه أن يتزوج من امرأة أخرى، احتج ورفض وقال إنه لم يعاشر زوجته قط، وأن ابنه هرشل قد وُلد من خلال الكلمة (اللوجوس).

وكان دانيال الكوسترومي (١٦٠٠ ـ ١٧٠٠) من أهم زعماء الخليستي. وقد وُلد ابنه (الروحي) بعد أن بلغت أمه من العمر مائة عام. وكذلك بعل شيم طوف، فقد وُلد، حسب الأساطير التي نُسجت حوله، بعد أن بلغت أمه من العمر مائة عام. وكان الخليستي

يرتدون ثيابًا بيضاء فى أعيادهم، وكذلك الحسيديون. وقد كان الخليستى يُعدون أنفسهم، من خلال الغناء والرقص، لحلول روح المسيح فيهم، وهذا أيضًا قريب من تمارين الحسيديين. والمضمون الفكرى الاجتماعى لكلٍّ من الخليستى والحسيديين مضمون شعبى يقف ضد التميزات الطبقية بشكلٍ عام.

وقد تبدَّت هذه الأفكار الحلولية المتطرفة فى التصادم الحاد بين الحسيديين والمؤسسة الحاخامية (متنجديم)، وهو تصادم كان حتميًا إذ إن الحسيدية تمثل رؤية بعض قطاعات الجماعة اليهودية التى استُبعدت من جانب المؤسسة الحاخامية والقهال. وكانت الحسيدية تحاول أن تحقق لهم قسطًا ولو ضئيلاً من الحرية ومن المشاركة فى السلطة. وعلى هذا، فإن الحسيدية، فى جانب من أهم جوانبها، محاولة لكسر احتكار المؤسسة التلمودية للسلطة الدينية، ومحاولة لحل مشكلة المعنى.

وقد أدت كل هذه الأوضاع الحضارية والاقتصادية والسياسية إلى ظهور الحركة الحسيدية التى ضمت أعضاء الطبقات المتوسطة الفقيرة الموجودة داخل الجيوب اليهودية فى المجتمع البولندى والروسى. وكما بينا من قبل، كانت هذه الطبقة منسحقة نتيجة للتحولات الاقتصادية فى المجتمع، وهى تحولات فتحت الفرصة أمام غيرها من الطبقات اليهودية، وأغلقتها دونها، بل زادتها فقرًا على فقرها، كما أنها ظلت طبقة اجتماعية غير منتجة ليس لها أساس اقتصادى واضح. ولعل هذا الوضع الغريب قد انعكس على العقيدة الحسيدية التى ظلت ترفض العالم نظريًا وتطالب التابعين بالزهد فى أمور الدنيا والهرب منها! ولكنها فى الوقت نفسه ظلت تقبل العالم فعليًا وترى أن النقود والثراء أساسيان للحياة (خصوصا بالنسبة لقواد الحركة). وكما قال أحد الزعماء الحسيديين، فإن «نقود الإنسان تحرره. نحن بذلك لا نعنى الدخل الكافى وحسب، وإنما نعنى الثروة الطائلة، فهى ضرورية للعبادة الإلهية، إذ إن تنفيذ كثير من المبادئ والأقوال الدينية يستلزم امتلاك الإنسان للثروة». وقد انعكس هذا أيضًا على بنية الفكر الحسيدى، فهو فكر يستمد دفعته الأولى من سخط طبقى حقيقى، ولكنه يتوه فى غيبيات صوفية، ويظهر عداءً للتفكير والعلم والفعل. فالطبقة المتوسطة الصغيرة كانت طبقة متطلعة تود الصعود ولكنها كانت طبقة خائفة من الرأسمالية الصاعدة. أما قيادة الحركة، فقد كانت أساسًا قيادة دينية (لأن العنصر الاجتماعى فى الفكر الحسيدى ظل خافتًا مستوعبًا فى الشكل الصوفى الحلولى المطلق). وقد ظلت الإصلاحات التى تطالب بها الحسيدية إصلاحات لا تتخطى الإطار القائم. وحينما سنحت الفرصة للحسيديين للاستيلاء على إدارة القهال، وهو

استيلاء كان يتم أحيانًا عن طريق الاستعانة بالسلطات البولندية، لم يقوموا بتغيير شيء، بل زادوا أحيانًا من معدلات الضرائب. وقد أتت القيادة الحسيدية الدينية من صفوف الطبقات الفقيرة، فكانوا من فقراء الوعاظ والمنشدين والمدرسين والذابحين الشرعيين. وكان بعل شيم طوف ـ مؤسِّس الحركة الحسيدية ـ نفسه يعمل في المساء مدرسا وذابحا شرعيا وخادما للمعبد.

والحسيدية من حيث هي مذهب صوفي حلولي، لم تبتدع أفكاراً دينية أو فلسفية جديدة. فهي امتداد للحلولية اليهودية التقليدية بمزجها بين الشعب والأرض والخالق، وبمزاوجتها بين الشعب والإله، وبتأكيدها لتقاليد النبوة «المفتوحة» والمستمرة بين اليهود، أي أنه لا يوجد خاتم للمرسلين وإنما يمكن لأي يهودي أن يصبح نبيًا في أي لحظة. ولكن الحسيدية فسرت بعض هذه المفاهيم تفسيراً فيه شيء من الجدة، كما أنها وصلت ببعض هذه المفاهيم إلى نتيجتها المنطقية. وأحد المفاهيم الحلولية الأساسية في اليهودية الحاخامية يؤكد أن الإله «موجود في كل شيء». وحلولية التصور اليهودي هي حلولية كامنة في بنية اليهودية تتفجر في شكل حركات ماشيحانية (نسبة إلى الماشيح أو المسيح المخلص اليهودي)، وهذا ما حدث بالنسبة للحسيدية. فنجد أن بعل شيم طوف يوصل العبارة السابقة لنتيجتها المنطقية ويؤكد أن الإله موجود «فعلاً» في كل شيء ـ في النباتات والحيوانات وفي أي فعل إنساني وفي الخير والشر ذاته.

ويستخدم الحسيديون مصطلحات وصوراً مجازية صوفية تقليدية للتعبير عن رؤاهم الحلولية المتفجرة؛ فالخالق نور إلهي لانهائي يختفي بشكل تدريجي حتى لا يبتلع كل شيء في جلاله وبهائه وحتى تتمتع المخلوقات بوجود مستقل. والعالم كله بمثابة ثوب للإله صدر عنه ولكنه جزء منه، تمامًا مثل محارة الحيوان البحري المعروف بالحلزونة، فهي قشرته الخارجية ولكنها مع هذا جزء لا يتجزأ منه. ويستخدم الحسيديون مثلاً آخر لتفسير التنوع والتعدد الظاهرين في العالم، ولتأكيد الوحدة المبدئية التي تنتظم الكون (وكل فكر صوفي حلولي هو في نهاية الأمر فكر واحدي ينكر انفصال الخالق عن المخلوق، ويمحو كل الثنائيات، وينكر بالتالي استقلال الإرادة الإنسانية): يجلس ملك عظيم فوق عرشه في وسط قصره ذي الأبهاء الكثيرة المزينة بالذهب والفضة والأحجار الكريمة، ويأتي الخدم لزيارته فيركز بعضهم على الذهب والفضة أكثر من اهتمامهم بالتأمل في طلعة الملك البهية، ويقضون جل وقتهم في الأبهاء الخارجية يجمعون الكنوز التي يجدونها، ويستوعبهم عملهم هذا تمامًا حتى إنهم لا يبصرون وجه الملك بتاتًا. ولكن الخادم العاقل

يرفض أن يدع أى شيء يصرف اهتمامه عن الملك، ولذلك فهو يسير ويستمر فى السير حتى يصل إلى العرش وسط القصر، وحينما يصل إلى هناك فهو يكتشف على التو أن القصر والأبهاء وكنوزها إن هى إلا وهم صنعته مقدرات الملك الإعجازية، وهكذا يخفى الخالق نفسه فى الثوب المسمى بالكون.

ويدل هذا على أن الحسيديين يؤمنون بأن الإله ذاته هو «كل شيء»، وأن ما عدا ذلك وهم وباطل لأن الأشياء المخلوقة لا حقيقة لها. فكل المخلوقات لا وجود لها إذا نظرنا لها من زاوية نظر الخالق (والقول بأن «الإله هو كل شيء» يختلف عن الصيغة الإسلامية القائلة بأن الله «خلق» كل شيء، فالأولى تفترض التوحد بين الخالق والمخلوق والثانية تفترض الانفصال). الخالق، مثل الشمس، والمخلوقات مثل الأشعة (حسب التصور الحسيدى)، أى أنه لا وجود إلا وجود الله ـ ولنلاحظ الصورة المجازية للشمس والمرتبطة تمام الارتباط بفكرة الفيض الإلهى (على عكس التصور الإسلامى الذى لا يمكن أن يأخذ بمثل هذه الصورة المجازية، فالخلق فى أى ديانة توحيدية هو لحظة فارقة).

وقد استفاد الحسيديون من القبالاه أو (التراث الصوفى اليهودى) وكتبها ونزعتها الكونية حتى أصبحت بمثابة الشريعة الشفوية للحسيديين التى شرحها الوعاظ الحسيديون بشكل مبسط بحيث أصبحت فى متناول الجماهير. وإذا كانت القبالاه تحصر اهتمامها فى الكون والاعتبارات الكونية، فإن الحسيدية حاولت أن تربط بين الحقيقة النفسية والحقيقة الكونية (وهذا هو أحد أسس القبالاه الفكرية: كما فى السماء فى الأرض، وكما فى الداخل [الذات] فى الخارج [العالم]، أى أنها تمحو كل الثنائيات تمامًا). فنادى الحسيديون بأن يغوص الإنسان فى أعماق ذاته، وفى أعماق الذات تسقط الحواجز والحدود التى تفصل شيئًا عن الآخر وفردًا عن الآخر وذاتا عن الأخرى، فكأن الإنسان يغوص فى بحر سائل كونى. وفى داخل هذا البحر الكونى، هذا الفردوس الذاتى، يرتفع ويتسامى الإنسان على حدود الكون والطبيعة، إلى أن يصل فى النهاية إلى أن الإله هو الكل فى الكل ولا يوجد سواه.

ولعل تأكيد العنصر الذاتى بهذه الطريقة الكونية الفردوسية هو محاولة من جانب الحسيديين للاحتفاظ بالحماسة الماشيحانية لدى الجماهير، ولكنه فى الوقت نفسه محاولة لمحاصرة هذه الحماسة وتبريدها وتحديدها حتى لا تتفجر بشكل عدمى فوضوى كما حدث فى الحركات الماشيحانية السابقة للحسيدية (مثل الشبتانية)، وهى حركات وجدت نفسها مضطرة إلى أن تحول نزعتها الفردوسية إلى حقيقة واقعة، فذهب الماشيح الدجال شبتاى

تسفى إلى فلسطين ليعتلى عرش داود مما جر عليه وعلى أتباعه شتى صنوف العذاب، لذا آثر مشحاء الحسيدية الغوص فى فردوس الذات الكونى على الذهاب إلى صهيون (وإن كان هذا لم يمنعهم من الذهاب إلى صهيون حينما أصبحت الفرصة مواتية - أى أن الإحجام عن «الحركة» الفعلية والاكتفاء «بالتأمل» ليس جزءاً من البنية وإنما هو ضرورة عملية براجماتية).

ماشيحانية دون ماشيح:

وإذا كانت الرؤية الماشيحانية التقليدية رؤية أبوكاليبسية (أخروية) تحدث بغتة فى آخر الأيام، فإن الماشيحانية الحسيدية تتكشف بشكل تدريجىّ من خلال الزمان، وأصبحت الماشيحانية ليست مجرد وصول الماشيح وإنما حركة بطيئة متصاعدة يشترك فيها كل أفراد جماعة إسرائيل، أى أنها أصبحت ماشيحانية دون ماشيح ـ ماشيحانية تستند أساساً إلى الذات اليهودية الجماعية. هذه الماشيحانية الذاتية أو النفسية المتفجرة، إن صح التعبير، لها نتائج فكرية وعملية عديدة انعكست على سلوك وتصورات الحسيديين سنجمل بعضها فيما يأتى:

١ ـ تقبل الحسيديون الإيمان التقليدى بأن الشريعة المكتوبة (أى التوراة) والشفوية (أى التلمود وكتب القبالاه) مرسلة من الإله، ولكن العالم كله إن هو إلا كشف روحى إلهى، ولذا تصبح التوراة والشريعة الشفوية مجرد جزء صغير من الكل الأكبر الأشمل (و الحسيديون بذلك يبطلون العمل بالشريعة تقريبًا، لكن إبطال الشريعة حسب التقاليد اليهودية هو من حق الماشيح وحده). ويصبح الهدف من دراسة التوراة أن يصبح الإنسان نفسه «توراةً»، قانونًا فى حد ذاته.

والتوراة بوصفها جزءاً من الكون، تعكس الكون أيضًا، ولذا فإن كل من يدرس التوراة لا يجد فيها إبراهيم وموسى وحسب وإنما يجد بلعام وهامان أيضًا، الخير والشر، أى أن التوراة لا تجسد فكرة القانون وإنما أصبحت القانون ونقيضه، وهذا مفهوم تمامًا فى إطار وحدة الوجود الروحية التى تؤدى إلى وحدة الوجود المادية.

٢ ـ يرى الحسيديون أن الهدف من حياة الإنسان ليس هو فهم الكون أو تغييره أو حتى تنفيذ الأوامر والنواهى (المتسفاه) وإنما هو «الدبيقوت» أو الالتصاق بالإله والتوحد به. فدراسة التوراة وتنفيذ الأوامر والنواهى وكل العبادات هى فى نهاية الأمر أدوات ووسائل للتوحد بالخالق. ونرى هنا مرةً أخرى أثر «الماشيحانية النفسية».

٣ ـ يصاحب هذا الإنكار لفكرة القانون والحدود إيمان بالحتمية المطلقة. فإذا كان الكون هو الإله وكان كل مخلوق جزءًا من الخالق، فإن كل شيء يصبح جزءًا من خطة إلهية محسوبة لا شيء يتم فيها بالصدفة ولا يوجد فيها مجال لأى إرادة إنسانية مستقلة. فعدم انفصال الخالق عن المخلوق (فى الإطار الحلولى) فيه إنكار لحرية المخلوق وفيه تأكيد لمقولة إن الإنسان مسيَّر تمامًا وأنه غير مسئول عن أفعاله مهما بلغت من دناسة وإجرام (ولنلاحظ هنا التشابه البنيوى بين الحسيدية والنيتشوية؛ فكلاهما يؤكد فكرة الإرادة المطلقة بإنكار الحدود، وكلاهما يؤكد الحتمية المطلقة [فكرة العود الأبدى عند نيتشه]، ولعله ليس من قبيل الصدفة أن الفيلسوفين النيتشويين الصهيونيين بوبر وبيرديشفسكى هما أيضًا من أكبر المتحمسين للحسيدية).

٤ ـ مع إنكار الإرادة الإنسانية المستقلة، ومع تأكيد أن الإله هو كل شيء، لا مجال لأى تناقض أو تدافع، ولا مجال للحزن أو المأساة، ولذا نجد الحسيديين يرفضون الثنائية التقليدية للموقف الدينى ويحلون محلها أحادية صوفية عمياء تشبه من بعض الوجوه الفلسفات المادية الميكانيكية فى إنكارها لأى وجود إلا المادة - والحسيدية (الصوفية) مثلها مثل المادية الميكانيكية، هى فلسفة تبنتها الطبقات البورجوازية (صغار التجار وما أشبه) لتعبِّر عن شوقها الدينى (لمزيد من الثروة). ويجب أن نتذكر أن الفلسفة المادية الميكانيكية كانت فلسفة البورجوازية فى عصر العقلانية البورجوازية التى كانت لا تؤمن إلا بالرياضة والمال. ويلاحظ أن محو هذه الثنائية التى هى فى جوهرها إنكار لوجود الإله (لأن وجود الإله يفترض على التو وجود جوهرين منفصلين: الخالق والمخلوق، الإنسان والطبيعة، السماء والأرض) يتبدى فى عدم اكتراث الحسيديين بالعالم الآخر وتركيزهم على هذا العالم. فالفردوس أو المطلق الذى يطمع المؤمن فى الوصول لهما فى العالم الآخر عن طريق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، يطمع الصوفى الحلولى فى الوصول إليهما الآن وهنا عن طريق الذكر والدروشة (وهذا ما أسميه بتداخل المطلق بالنسبى أو الفردوس بالتاريخ).

٥ ـ إذا كان كل شيء له بُعد واحد مطلق، فإنه ينبغى ألا يحزن الإنسان أو يخاف، فالشر أو اليأس إن هما إلا غلاف يكفى أن نعرف كيف نعرضه للنور الإلهى حتى يتلاشى ويظهر ما تحته من خير. وباختفاء أى وجود حقيقى للشر لا يوجد أى مبرر للحزن، بل إن الحزن يصبح عائقًا يقف فى طريق وصول المخلوق للخالق (ولا أدرى كيف يتحدث بعض مؤرخى الحركة الحسيدية عن نزعتها «الوجودية» فى تأكيدها لأهمية الفرد، فكل

نزعات الحسيدية تتجه نحو إنكار الفرد والتدافع وأى استقلال إنسانى عن المطلقات، وهذا متوقع مع سيطرة النزعة الجنينية).

٦ - إذا كان الإله هو كل شىء، فإن كل فعل إنسانى هو فى نهاية الأمر فعل ربانى كامنة فيه «شرارات إلهية» تنتظر أن ينقذها الإنسان ويخلصها من خلال رغبته فى أن يخدم الخالق. فحتى مذاق الطعام هو انعكاس باهت للقوة الروحية التى خلقت الطعام، وهذا المذاق لابد وأن يؤدى بالإنسان إلى التأمل فى الحيوية الإلهية وبالتالى فى الإله ذاته. وقد جاء فى كلمات أحد القباليين التى يقتبسها الحسيديون أن الشرارات الإلهية التى يحررها المرء تزود الشخيناه (للتعبير الأنثوى عن الحضرة الإلهية وهى فى الوقت ذاته كنيست يسرائيل أو جماعة يسرائيل) بالمياه الأنثوية التى تسبب بدورها تدفق المياه الذكورية وبالتالى تساعد فى التوحيد بين الواحد القدوس والشخيناه، وينتج عن هذه العملية التناسق الكونى (ولنلاحظ الصورة المجازية الجنسية التى تصف دائمًا علاقة الشعب بالخالق. والمصطلح الجنسى مصطلح شائع بين المتصوفين الحلوليين فى جميع الديانات). ويسبب أهمية الإنسان (والإنسان اليهودى على وجه التحديد) فى هذا التوحيد الكونى، وعقد الزواج بين الخالق والشخيناه، كان الحسيديون ينطقون بهذه العبارة قبل أن يقوموا بأى فعل «من أجل توحيد الواحد القدوس تبارك اسمه، بالشخيناه»، كما كانوا يدخنون التبغ لأنهم كانوا يعتقدون أن الشرارات التى يحدثها التبغ لها أثر خفى ودقيق على تحرير الشرارات الإلهية.

٧ - الإله إذن كامن فى كل شىء، حتى فى مذاق الطعام وحتى فى التبغ الذى يدخنه المرء، ولذلك نادى الحسيديون بأنه يجب أن تتم عبادة الإله بكل الطرق وأن نخدمه بكل شىء - بالجسد والروح معًا. وقد وجدوا سندًا لهم فى العبارة التى تقول: «ستجد الإله فى طريقك» التى وردت فى سفر الأمثال (٣/ ٦). بل إنهم ليذهبون أبعد من هذا فيفترضون أنه كى يصل المرء إلى الروحانية الحقة، لابد وأن يمر بالجسد وبالمرحلة الجسدية، لأن الروح إن هى إلا شكل من أشكال المادة، ولذلك يجب أن يجابه الإنسان الشر بكل قوة حتى يمكنه تخطيه. وقد سُمِّى هذا بالنزول (فى الموبقات) ثم الصعود، أو «اليريداه ثم العالياه». بل إن «اليريداه» أو الهبوط يصبح أعظم من «العالياه» أو الصعود لأنه أيسر وبالتالى فهو يقرِّب الإنسان من الإله، والجسد، وكل النشاطات الإنسانية (وبخاصة النشاط الاقتصادى مثل البيع والشراء)، إن هو إلا عربة أو عرش للنزعات الروحية، فالتجارة (دائمًا التجارة!) ليست عملاً دنيويا محضًا، وإنما هى بمثابة الصلاة حينما يصاحبها ارتباط بالإله.

وقد قال أحد قادة الحسيديين إنه يتعين على الإنسان أن يشتهى كل الأشياء المادية، ومن ثم يرغب فى عبادة الإله. وكان بعل شيم طوف يروى قصة الملك الذى أراد أن يعلِّم ابنه شتى صنوف الحكمة اللازمة، واستدعى لهذا الغرض خيرة العلماء، ولكن ابنه فشل فى أن يستوعب أيّا من دروسهم، وتملك كل العلماء القنوط ولم يتبق منهم سوى عالم واحد. وتصادف أن رأى ابن الملك غادة حسناء تملكته الشهوة لمفاتنها فاشتكى العالِم للملك الذى أجاب قائلاً: «ما دام اشتهى ابنى شيئًا، حتى ولو كان شيئًا جسديّا، فلا مناص من أن يصل إلى صنوف الحكمة!». وبالفعل أمر الملك أن تحضر العذراء إلى البلاط الملكى وأمرها ألا تستجيب له حين يشتهيها إلا بعد أن يحصل على حكمة ما. ففعلت. وكلما اشتهاها كانت تطلب منه أن يتعلم حكمة ما حتى حصل على كل صنوف الحكمة، وحينما أصبح عالمًا، انصرف عن العذراء وتزوج من أميرة تليق بمقامه.

وكان بعل شيم طوف يروى أسطورة أخرى لها نفس المغزى تسمَّى أسطورة «الابن المفقود». وتحكى الأسطورة قصة الابن الذى أُسر فى أرض أجنبية، فكان يرتاد الحانات مع آسريه (وكان اليهود فى شرقى أوربا يشتغلون أصحاب حانات ويعملون فى صناعة الخمور)، ولكنه ظل يحفظ سره الدفين طول الوقت ـ وما سره هذا سوى مفتاح الخلاص. وبينما كان آسروه يشربون من أجل الشرب وحسب، كان هو يشرب ليخبئ سعادته الحقيقية التى تكمن لا فى الشرب وإنما فى خطاب أبيه (وسره) الذى يخبره عن قرب خلاصه من الأسر (من أرض الأغيار الأجانب). والمعنى الكامن وراء هذه القصة هو أنه لا يوجد طريق لخلاص من أسر المادة إلا بالتعاون معها ظاهريّا (مثل الماشيح: ظاهره فاسد وباطنه خيِّر).

لابد إذن أن يغوص الإنسان فى الفرح الجسدى كى يصل «إلى الفرح الروحى»، بل إن الحسيدية تصل إلى أبعد درجات التطرف بتأكيدها «روحانية المادة» وإيمانها بأنه كى يصل الرجل إلى مرتبة الروحانية الحقة فإن عليه أن يشتهى امرأة إلى أقصى درجة حتى يطهر وجوده المادى بل ويتخلص منه تمامًا، وذلك بسبب قوة رغبته ـ أى أننا لا يمكننا أن نصل إلى الخير والروحانية المطلقين إلا بالنزول فى الشر والجسد والمادة، وهذا مفهوم جديد للأخلاق ينفى ثنائية الخير والشر التى هى أساس أى اختيار أخلاقى. بل إننا نجد أن جوهر الخير ـ حسب التصور الحسيدى ـ هو «معانقة الماديات بطريقة صوفية» أو كما يسميه الحسيديون «عقودا بجاشميوت» أو «العبادة والخلاص بالجسد»، بل وعبادة الإله من خلال العلاقات الجنسية (وقد أثر فى هذه الناحية جوزيف فرانك، (الماشيح البولندى

الدجال) الذى تركت حركته المشيحانية طابعًا حلوليًا جنسيًا واضحًا على تفكير الحسيديين).

٨ ـ نلاحظ أنه ثمة تيار جنسى قوى كامن فى الحسيدية تتمثل فى الصورة المجازية للمسائل الأنثوى وزواج الخالق من الشخيناه، وتتمثل أيضًا فى مفهوم «عفودا بجاشميوت» وهو تيار تدعمه أيضًا فكرة سقوط الحدود والقانون والرغبة الحلولية فى «الوصول» الآن وهنا، وفكرة اليريداه ثم العالياه. بل وقد ظهر أثر هذه الفلسفة الحلولية الجنسية على سلوك الحسيديين أنفسهم، فكان بعضهم يجرى عاريًا فى الشوارع أو يرقص بشكل خليع وماجن أو يتبول أمام الناس. ولم يقتصر أثر الحلولية الحسيدية على سلوكهم الدينى، وإنما انعكس أيضًا على الصلوات الحسيدية ذاتها التى تتسم بالحماسة الجماهيرية المجنونة والتعبير عن النشوة العارمة. بل إن الصلوات تشبه من بعض النواحى حركات الزار وتتخللها حركات جنسية واضحة وفاضحة. وقد اتبعت الحسيدية كثير من النسوة، وكان بعل شيم طوف يصاحب عددًا لا بأس به من النساء، ولهذا السبب اتهمه أعداؤه بالفساد الخلقى، ولكن حتى لو صدقت ادعاءات الأعداء فإن المريدين لا يمكنهم رؤية هذا الأمر على هذا النحو، فالرجل المرفوع عنه الحجاب يتصرف مثل الإله ويتزوج ممن يشاء ويعاشر من يشاء، وكلها أفعال ربانية (تمامًا مثلما يتزوج أغا خان من ريتا هيوارث)، فيدخل السعادة على قلوب المريدين. ومن المعروف أن إحدى سمات الماشيح أنه شرير من الخارج وخيِّر من الداخل، ولذلك لم يلم شبتاى تسفى أحد من أصحابه حينما ارتد عن اليهودية واعتنق الإسلام، فهذه هى إحدى علامات الماشيحانية. والأمر بالنسبة لبعل شيم طوف لا يختلف كثيرًا فى هذا الشأن.

٩ ـ تعبِّر الحلولية تمامًا عن نفسها فى شكلين هما فى الواقع شىء واحد: حب عارم لفلسطين أو إرتس يسرائيل وجماعة يسرائيل فى مقابل كره عميق للأغيار. وقد كان الكره العميق للأغيار يستند للوضع الطبقى المتدنى للحسيديين، وهو وضع كان غريبًا وشاذًا كما بينا، فالأغيار كانوا هم الحكومة البولندية والنبلاء والكنيسة، أولئك الذين كانوا يقومون باستغلال هذه الجماهير (من خلال سلطة القهال). وقد ترجم هذا الوضع نفسه إلى صور ومفاهيم مستقطبة؛ فيسرائيل هى الحمل بين الذئاب، ويدور الكون حول محورين متعارضين: أورشليم وصور (ويعقوب وعيسو، وعبادة الإله والوثنية، والطهر والدناسة، ومملكة الإله اليهودية ومملكة الشيطان)، ولم تبن مدينة

صور إلا حينما تحطمت أورشليم. يقابل هذا الاستقطاب الحاد (وهو استقطاب يسم كل الديانات الحلولية القديمة والمذاهب الحلولية الحديثة) التمركز الحاد حول إسرائيل. ففي الفكر الحسيدى، نجد أن ثمة تعظيمًا وتقديسًا لشعب يسرائيل المرتبط بأرض يسرائيل المقدسة. وقد كان حب يسرائيل حبًا دينيًا عاطفيًا عامًا، ولكنه كان يترجم نفسه أيضًا إلى فعل يأخذ شكل هجرة (أو صعود «عالياه») إلى أرض الميعاد. وهذه الهجرة هى الترجمة الفعلية لفكرة الخلاص التدريجي واقتراب العصر الماشيحانى عن طريق أفعال اليهود (وقد بدأ الحديث فى الأوساط الحسيدية عن اقتراب العصر الماشيحانى بحسبان أن الهجرة الحسيدية هى إحدى علاماته). ومما شجع هذا التيار أن الحسيدية كانت تؤمن بأن حياة الحسيدى حياة مقدسة، ولاستكمال هذه القداسة كان لابد للحسيدى أن «يخرج» من بين الأغيار المدنسين وبلاد الأغيار المدنسة ليستقر فى الأرض المقدسة، غاية كل قداسة ومصدرها فى الوقت نفسه. ولكن لابد أن نضع هذا التوق لصهيون، برغم أنه توق دينى حقيقى، فى إطاره الاجتماعى الاقتصادى. فالبورجوازية الصغيرة اليهودية الهزيلة لم يمكنها أن تؤدى دورًا اقتصاديًا مستقلاً له أهمية ولكنها لم تعد قانعة بدور التاجر الطفيلى أو البائع المتجول. بل إن هذا الدور ذاته لم يعد مطلوبًا فى مجتمع كان يطور أشكالاً اقتصادية جديدة حديثة، جعلت التجارة البدائية التى كان أعضاء الجماعات اليهودية يقومون بها غير ذى موضوع. ومن هنا كان «حب صهيون» والرغبة فى العودة إليها. فصهيون هى المكان الذى ستستقل فيه الجماعة الوظيفية اليهودية التى فقدت وظيفتها حيث يمكنها أن تنتعش وتؤدى دورًا مستقلاً فى الشرق المتخلف. وقد هاجر بالفعل بعض مريدى بعل شيم طوف وأقاربه وتلاميذه إلى فلسطين واستوطنوا فيها (وإن كان هو قد بدأ رحلته إلى أرض الميعاد ثم قفل راجعًا)، كما كانت هجرات جماعية لأسر كاملة تتم أحيانًا، وكان يصاحب هذه الهجرات مظاهرات حسيدية.

التساديك:

بعد هذا العرض لبعض جوانب الحلولية الحسيدية، يطرح هذا السؤال نفسه: هل من الممكن للمريدين العاديين «الوصول» لدرجة عالية من القداسة ومن الاتحاد بالخالق؟ هنا نجد أن الحسيدية لا تختلف كثيرًا عن أى تنظيم يصدر عن فكر حلولى فى أنه رغم مساواته المطلقة (نظريًا) بين كل الأشياء (الإله يحل فى كل الظواهر بنفس الدرجة) إلا أنه يأخذ شكلاً هرميًا حادًا جامدًا. وعلى قمة هذا الهرم يقف التساديك، أو الصديق أو الولى،

ويطلق عليه أيضًا «الربى» أو السيد، كما يُدعى أحيانًا بـ«الأدمور» وهى اختصار كلمات «أدونانينو» و«مورينو» و«رابينو» أو «سيدنا وأستاذنا ومُعلِّمنا». ومفهوم التساديك مفهوم محورى فى التصوف الحسيدى. فالتساديك، وهو شخص له قداسة خاصة (أو شفافية خاصة، كما يقول المصطلح الصوفى فى العالم العربى)، يقف فى منزلة لا تتلو إلا منزلة الخالق (بدرجة بسيطة)، ولذلك كان الحسيديون يؤمنون بأن كل من يعارض التساديك فهو يهرطق أو يجدف على الإله، وأنه قد وصل إلى هذه القداسة والشفافية الخاصة لا عن طريق التقوى أو الدراسة وإنما فى لحظة كشف نورانية لا يمكن للإنسان العادى استيعابها.

وعلى هذا، فإن التساديك يمتلك مقدرات إعجازية، فهو يشفى الأمراض ويعظ الناس بما يفيدهم. ولكن الأكثر من هذا أنه قادر على التأمل الصوفى الذى يربط بينه وبين الخالق، ولذا فهو بمثابة السلم الموصل بين السماء والأرض وبين الخالق ومخلوقاته من الناس، وهو الذى يبعث الحياة فى الكون إذ بدونه لا يمكن للقوة الحية أن تسرى من الخالق إلى الكون. فهو لا يشبه النبى موسى وحسب، بل إنه بسبب اتصاله الطويل مع الخالق يصبح بمثابة الابن الحقيقى للإله (وهنا يتبدى أثر المسيحية الشعبية فى الحسيدية)، بل إن الاعتقاد السائد أن الدنيا بأسرها تستند إلى دعامة واحدة هى التساديك، وإذا كانت الدنيا قد خلقت من أجل يسرائيل فإن التساديكيين هم يسرائيل.

ثم تضرب الكتابات الحسيدية مثلاً بالأب الذى عنده ابن صغير مدلل يريد عصا يركبها وكأنها حصان، فيساعده أبوه ويحضر له العصاة، وبذا يشبع رغبة الطفل. وهكذا، يريد التساديكيون أن يقودوا الدنيا «والواحد القدوس قد خلق هذه العوالم ليجدوا الغبطة فى قيادتها» والإله هو بمثابة الأب للتساديكيين. بل إن التساديك له سلطة على الحياة والموت تفوق قدرة الخالق ذاته (وهذه الفكرة سائدة فى الفكر الصوفى الحلولى حيث يتحد الولى الواصل مع الخالق وصولاً إلى الألوهية المزعومة). فقد يقرر الخالق أن يلقى فلان حتفه فى ساعة معلومة، ولكن التساديك من خلال صلواته قد يؤجل هذا القرار لأن روحه صافية (شفافة) ويمكنها الوصول إلى تلك العوالم التى لا يوجد فيها أى قرارات أو حدود لأن الرحمة وحدها هى التى تسود فيها. ولكن لمَ لَمْ تمنح هذه القوى الخارقة والإعجازية لعظماء اليهود فى الماضى؟ ولمَ منحت للتساديك الحسيدى وحده؟ للرد على هذا يقول الحسيديون: «الشعب اليهودى» يوجد الآن فى المنفى، ولذلك يحل الإله فى أى إنسان متواضع، شأنه فى هذا شأن الملك المسافر الذى يمكنه أن يحط رحاله فى أى منزل مهما بلغ تواضعه، ولو أن الملك كان خلافا لذلك فى عاصمته فإنه ما كان لينزل إلا فى قصره

وحده. وفى الماضى، كان الزعماء والأنبياء اليهود وحدهم هم القادرين على الوصول إلى الروح الإلهية، ولكن الشخيناه الآن فى المنفى ولذلك فإنه يحل فى أى روح خالية من الذنوب ـ أى أن التساديك هو وسيلة اليهودى المنفى للوصول إلى الإله ـ أى أنها الحلولية اليهودية فى المنفى حيث يتكون الثالوث الحلولى من: الإله ـ الأرض ـ الشعب، فيحل الإله فى التساديك ويظل الثالوث على حاله بعد تعديل طفيف: الإله ـ التساديك ـ الشعب فى المنفى.

لكل هذا، تحول مفهوم الوساطة بين الخالق والمخلوق إلى مفهوم محورى فى الحسيدية وظل يتطور حتى تحولت الحسيدية ككل إلى «تساديكية». لقد أصبح التساديك «سوبرمان» صوفيًا لا يمكن للجماعة أن توجد بدونه (كما لا يمكن لمخلوقات أن توجد بدون خالق) وأصبحت مهمة المريدين هى التشبه بعادات ونمط حياة التساديك الذى يقول إن التوراة هى كيان لا حدود له انتقل إلى شخصية التساديك، ولذلك كان من الشائع بينهم أن يقولوا: «لقد تحدث التساديك توراة»، أى أن كلامه (بعد لحظة الوصول) فى قداسة التوراة ـ أى فى قداسة كلام الإله ذاته، وليس فى هذا انحراف عن أى من التيارات المهمة فى العقيدة اليهودية التى تساوى بين الشريعة المكتوبة والشريعة الشفوية. والتساديك لم يكن «سوبرمان» وحسب، وإنما كان شبه إله إن لم يكن إلهًا بالفعل (وفى هذا وصول إلى النتيجة المنطقية للحلولية الحسيدية ولأى وحدة وجود روحية، وقديمًا قال الحلاج: «أنا الحق»).

وكان المريدون يسافرون يوم السبت للتساديك ليسمعوا مواعظه وليأتنسوا بمشورته. وقبل أن يترك المريد المنزل، كان يدس فى يد التساديك «بيكا»، أى ورقة مكتوبةً عليها قائمة بأسماء أسرة المريد و«مطالبهم»، وملحق بها «فيديون» أى فدية أو نقود للتساديك (اختصار «فيديون نفش»: أى فدية أو خلاص النفس).

وكان التساديك يعيش على معونات مريديه، فهم كانوا يساعدونه ماليًا من فرط حبهم له وهو يعتمد عليهم ماليًا من فرط حبه لهم، أى أن المساعدة المالية تصبح وسيلة للارتباط الروحى والعاطفى. ونظرًا لهذا الارتباط الروحى/ المالى الذى لا تنفصم عراه، يمكن أن تجاب دعوة التساديك نيابةً عن مريديه لأنهم أصبحوا جزءًا واحدًا. وقد قال أحد الحاخامات الحسيديين إن حب المال يعد فضيلة. ولقد غرس الإله فى قلوب التساديكيين الرغبة فى النقود وجمع المال لأنهم بهذا يرتبطون بحماية يسرائيل ككل ويرفعون الصلوات بالنيابة عنها. وكلما ازدادت النقود المدفوعة ازدادت مرتبة التساديك عند الإله؛ فالتساديكيون الذين يفتحون البوابات بدعائهم، هم مثل حراس البلاط الملكى، كلما

اقترب الحارس من الملك ازداد المبلغ الذى يجب أن يُدفع له . وكان التساديك يلبس الأبيض، وبعد تناول وجبة الطعام التى كان ينظر إليها بوصفها طقسًا دينيًا يبدأ فى تفسير تعاليمه لمريديه لأنها مصدر بركة . وبعد هذا الطقس، يقوم المريدون بالرقص والغناء ويشاركهم فى ذلك التساديك، وحينما كان التساديك يموت كان يُدفن فى ضريح فاخر يحج إليه المريدون .

ومهما بلغ التساديك من سمو روحى، لم يكن بإمكانه، ما دام يقوم بأفعاله وحده، تغيير نظام العالم أو الإسراع بالخلاص، فهو، كما تَقدَّم، لم يكن منفصلاً عن جماعته، ولذا فإن سموه الروحى عديم الجدوى بل قد يأتى ذلك بأثر عكسى، فهو حينما يتسامى ولا يلحق به أتباعه (لأنهم لا يمكنهم أن يصلوا إلى الأعالى التى وصلها)، فإن السماء ستحكم عليهم بقسوة ودون رحمة، ولذا سيلحق بهم الأذى نتيجة تقوى التساديك . ولهذا، فلكى يحقق لشعبه إمكانية الالتصاق بالإله من خلاله دون أن يلحق بهم الأذى، عليه أن ينزل من سموه الروحى حتى يرتفع بالناس، ويقود أتباعه إلى النور المقدَّس، فهو يختلط بالناس فى السوق بتواضع، ولكنه فى الوقت نفسه ملتصق بالإله فى أعاليه .

وكان بعض التساديكيين يتصفون بالتقوى والزهد والتضحية بالنفس، كما كان كل تساديك يحاول أن يجسِّد إحدى الصفات الحميدة . ويقال إنه كان ثمة تساديك قد آل على نفسه ألا يقول إلا الصدق مهما كان الثمن . وذات يوم، ارتابت السلطات الحكومية الروسية فى أن يهود قرية روسية يقومون بأعمال التهريب (وكانت هذه هى شكوى تجار موسكو والتى أدت إلى إصدار قوانين مايو الخاصة بمنع اليهود من الحركة خارج مناطق الاستيطان) . وقد وافقت الحكومة أن تسقط الاتهام عن اليهود إن أكد التساديك أنهم أبرياء . ولم يكن أمام التساديك إلا أن يقول الصدق ويودى برفاقه، أو أن يكذب فيتم الحكم على رفاقه بالبراءة . ولأنه لم يكن فى وسعه أن يكذب، صلى للإله داعيًا أن يقبض روحه قبل أن يأتى مندوب الحكومة، وحينما أتى المندوبون وجدوه بالفعل ميتًا . وكانت كل جماعة حسيدية تحاول أن تقتفى خطى التساديك، ولذلك اصطبغت كل جماعة بصبغة فردية نابعة من شخصية زعيمها . ولكن لم يكن كل التساديكيين على درجة كبيرة من الزهد، فقد تكونت أسر (مالكة) تتوارث الحكم والعرش وتعيش على جانب كبير من الثراء الفاحش، مثل حفيد بعل شيم طوف الذى كان يعيش مثل النبلاء الإقطاعيين والذى كان يحتفظ بمهرج فى قصره، وكان يثور على أى تساديك يأتى إلى مملكته! ولكن الحسيديين فسَّروا هذا الفساد والثراء على أنه ضرورى «للوصول» .

وقد تحولت الحسيدية/ التساديكية إلى بيروقراطية دينية لها مصالحها الخاصة تهدد البيروقراطية الدينية القديمة الحاخامية. وحتى تتدعم ركائز هذه البيروقراطية، لجأ الحسيديون إلى تغيير الصلوات واقتباس بعض العادات السفاردية (رغم أنهم إشكناز). كما كان لهم طريقتهم الخاصة في الإنشاد، بل إنهم كثيراً ما كانوا يشيِّدون معابد خاصة بهم. وقد ركزوا على تحكم الحاخامات في الجماهير اليهودية، أي القوانين الخاصة بالطعام، فعدَّلوا طريقة الذبح وأصروا على طريقة معينة لهم وعلى سكين خاصة؛ أي أنه أصبح من الضروري لليهودي الحسيدي أن ينصرف عن الحاخام ليلجأ إلى البيروقراطية الحسيدية حتى يحصل على طعامه الشرعي الذي يذبحه الذابح الشرعي.

كما قام الحسيديون بالتقليل من شأن الدراسة التلمودية أو دراسة التوراة. فإذا كان الهدف من الحياة ليس الدراسة (كما تزعم اليهودية الحاخامية) وإنما التأمل في الإله والالتصاق به والتوحد معه وعبادته بكل الطرق، فإن هذه العملية لابد أن تستغرق وقتًا طويلاً، وهو ما لا يترك للإنسان أي وقت لدراسة التوراة على الطريقة الحاخامية القديمة. كما أن التواصل المباشر مع الإله يطرح إمكانيةً أمام اليهود العاديين، ممن لا يتلقون تعليمًا تلموديًا، لأن يحققوا الوصول والالتصاق (ديفيقوت). بل إن الجهل، في إطار التجربة الدينية المباشرة، يصبح ميزة كبرى.

وهدف التجربة الدينية هو الفرح والنشوة، وهو إعادة تعريف للتجربة الدينية تؤكد العاطفة (الجوانية) كوسيلة للوصول إلى الإله، بدلاً من الشعائر والدراسات التلمودية (البرانية). فالإله (حسب تصوُّر بعل شيم طوف) لا يسمع الدعاء ولا يقبل الصلاة إلا إذا نبعت من قلب فَرِح. ومن ثَمَّ، يصبح الإخلاص العاطفي أهم من التعليم العقلي. وقد قلَب الحسيديون الأمور رأسًا على عقب، إذ تبنوا الفكرة اللوريانية الخاصة بحاجة الإله إلى الشعب اليهودي ككل، وخصوصًا القادة التساديك. وذهب الحسيديون إلى أنه لا يوجد ملك دون شعب. وبالتالي، فإن ملك اليهود في حاجة إليهم، ومن خلال حاجته إليهم تتضاءل أهمية الأوامر والنواهي.

وقد نجحت الحسيدية في تحقيق قدر من الاستقلال عن المؤسسة الحاخامية، فأصبح لهم معابدهم الخاصة وطريقة عبادتهم، ولذلك تحوَّلت الحركة من يهودية حسيدية إلى يهودية تساديكية (نسبة إلى التساديك الذي يقوم بالوساطة بين أتباعه والإله). وقد أصبح هذا مفهومًا محوريًا في الفكر الحسيدي. وكان الحسيديون يعمدون إلى إحلال التساديك محل الحاخام (لتقليص سلطان المؤسسة الحاخامية) كلما كان ذلك بوسعهم. والتساديك نوع من القيادة الكاريزمية يحل مشكلة المعنى والانتماء لأتباعه متجاوزاً المؤسسات التلمودية.

وأينما كان للحسيديين اليد الطولى كانوا ينصبون «تساديك» بدلاً من الحاخام مما تسبب في سقوط أرستقراطية الجيتو التقليدية. وبدورهم كان الحاخامات يناصبون الحسيديين العداء، فشنوا الحملات العنيفة عليهم. وقد أطلق على هذا الفريق اسم «المتنجديم» أي الخصوم. وقد اعترفت الحكومتان الروسية والبولندية بالفريقين. وكثيراً ما كان أحد الفريقين يستعدى الحكومة على الفريق الآخر.

ولكن الحسيدية، رغم أنها حركة واحدة، انقسمت إلى فرق متعددة، ولعل أهم سبب لهذه الانقسامات هو أن كل جماعة كانت تدور حول تساديك واحد تتشبه به وبأقواله وأفعاله، وكان من مصلحة كل تساديك أن يكون له أسرته وعرشه وبلاطه. وقد اتجهت بعض الفرق اتجاهًا صوفيًا محضًا بينما اتجه بعضها، مثل حركة حبد، اتجاهًا صوفيًا ذهنيًا يعتمد على دراسة القبالاه والتلمود، ولذلك قامت هذه الحركة الأخيرة بتأسيس مدارس تلمودية. وقد سببت الانتماءات القومية المختلفة للحسيديين الانقسام أيضًا، ففى أثناء الحروب النابليونية وجد الحسيديون الروس أنفسهم ضد الحسيديين البولنديين، ولكن ولاء معظم الحسيديين اتجه لروسيا حيث إن نابليون كان علمانيًا معاديًا. ومن المعروف أن أحد التساديكيين كان يمول الجانب الروسى، كما أن شنياؤر زلمان مؤسس حركة حبد الحسيدية طالب أتباعه بالتجسس لحساب روسيا.

الحسيدية واليهودية والصهيونية فى العصر الحديث:

بعد أن بيّنا السمات الأساسية للنموذج المعرفى الكامن وراء أقوال الحسيديين وممارساتهم، يمكننا الآن أن نتحرك لنرى أثر هذه الحركة الصوفية الحلولية فى الجماعات اليهودية فى العصر الحديث، وهو أمر قد يبدو مستحيلاً لأول وهلة، وهو بالفعل كذلك إن تبنينا الرؤية الموضوعية المادية وراكمنا المعلومات والأفكار وصنفناها بشكل متعجل لا يصل إلى الأعماق المعرفية، أما إذا تبنينا النموذج المركب أداة تحليلية فإنه سيمكننا إنجاز ذلك.

وعلى الرغم من الانقسامات والخلافات بين الحسيدية واليهودية الحاخامية، فإنهم وحّدوا صفوفهم فى النهاية بسبب انتشار العلمانية والاستنارة والنزعات الثورية بين اليهود، الأمر الذى هدد كل البيروقراطيات الدينية من جذورها مما جعلها تتناسى خلافاتها. ومما ساعد على هذا الأمر أن القهال كان قد تداعى بوصفه إطاراً تنظيميا وكان لابد من أن يحل محله إطار آخر. واكتشف «المتنجديم» أن الحركة الحسيدية تقدم إطاراً

تنظيميّا جديدًا يمكنه أن يحل محل القهال، ولذا فقد انتشرت الحسيدية لا جغرافيّا وحسب، بل وعبر حدود الطبقات. وبذلك، أصبحت الحسيدية أول حركة ماشيحانية تعرفها اليهودية وتقبل من جانب الحاخامات، بل وتستوعب استيعابًا كاملاً فى اليهودية، وانضمت الجماهير الحسيدية لليهودية الأرثوذكسية وجماعة أجودات إسرائيل. وقد أتت النازية على المراكز الرئيسية للحسيدية فى شرقى أوربا، ولكن ظل هناك مركزان أساسيان للحسيدية: واحد فى الولايات المتحدة وآخر فى إسرائيل. وقد اتخذ بعض الحسيديين فى بداية الأمر موقفًا معارضًا للدولة الصهيونية بسبب علمانيتها، كما أنهم رأوا أن العودة الماشيحانية دون ماشيح هرطقة دينية. ولكن، بعد تكثيف النشاط الصهيونى، وبعد أن حصلوا على مزيد من الشرعية من خلال الاستعمار الإنجليزى، تغير موقف الحسيديين؛ إذ بدءوا يتجاوبون مع الصهيونية، بل إن متحدثًا باسم الحسيديين رفض قرار تقسيم فلسطين فى أحد مؤتمرات أجودات إسرائيل حتى يتسنى إقامة دولة يهودية خالصة فى كل إرتس يسرائيل. وبعد إنشاء الدولة، ساند الحسيديون النشاط الصهيونى، كما استقر كثيرون منهم فى إسرائيل، وهم الآن من غلاة المتشددين فى المطالبة بالحفاظ على الحدود الآمنة والحدود المقدسة والحدود التاريخية. فالحاخام آهارون روكيناح (١٨٨٦ـ١٩٥٧) استقر فى تل أبيب، وكان المريدون يحجون لزيارته هناك. وفى أثناء عدوان ١٩٥٦ جلس يصلى بشكل متواصل وحيدًا فى حجرته يطلب النصر من الخالق بالنيابة عن جيش إسرائيل الذى يحارب ضده سبعة جيوش (؟) ولم يخرج من حجرته إلا ليقول: «يا أبنائى لقد كسبنا الحرب بمعونة الخالق». ويمتلك أحد التساديكيين الآن منزلاً فى تل أبيب، وإن كان لا يزال عرشه فى بروكلين فى نيويورك وسط أتباعه الأمريكيين الذين يقومون بالتمويل. ويتبع الحركة الحسيدية مجموعة من المدارس التلمودية والمعاهد التربوية بل وبعض المستوطنات التعاونية. كما أنها تملك أحد البنوك فى إسرائيل. ويمكن التعرف عليهم بسهولة؛ فهم يصففون شعرهم بطريقة خاصة فيطلقون شعر الفودين والقفا ويضفرونه، كما أنهم يرتدون قبعة عالية سوداء ويُطلق عليهم الحربد. ولا تزال هناك فرق حسيدية قليلة تواجه الصهيونية ودولة إسرائيل بمعارضة شديدة، من بينها جماعة ساتمار (ناطورى كارتا).

وقد أثرت الحسيدية فى الوجدان اليهودى المعاصر تأثيرًا قويًا. ومما لا شك فيه أن اهتمام فرويد، الذى كان يعرف القبالاه والذى كان عليمًا بالحركة الحسيدية، بالجنس وتركيزه عليه وعلى العلاقة بين الذات والكون كان نتيجة لاهتماماته الحسيدية/ القبالية. ويقال إن أدب كافكا متأثر بالحسيدية أيضًا، فأبطال كافكا الذين يدورون فى حلقات ولا

يعرفون أى هدف للحياة لا يختلفون كثيراً عن المريدين من الحسيديين الذين يتبعون التساديك فى كل شىء ويحاولون الالتصاق به . وقد تأثر الكاتب الإسرائيلى شموئيل عجنون والكاتبة نيللى ساكس (اللذان تقاسما جائزة نوبل) بهذا التراث الحسيدى . وقد أثرت الحسيدية كذلك فى المفكر الصهيونى بيرديشفسكى الكونى النزعة، وله كتاب عن هذا الموضوع . كما أن تأثيرها واضح تماماً فى أعمال مارتن بوبر وفلسفته التى ترتكز أساساً إلى الفكر الحسيدى وبخاصة الإيمان الحسيدى بالعلاقة التبادلية بين الخالق والمخلوق، فالإله ـ حسب تصور بوبر ـ يحل فى كل شىء ويمتزج بمخلوقاته، ولذا فهو يؤثر فى مخلوقاته ولكن مخلوقاته بدورها تؤثر فيه، ولذا فإن كل فعل مهما تدنى له دلالة كونية . ولبوبر كتاب عن الحسيدية، وقد وصفت فلسفة بوبر بأنها «حسيدية جديدة» . والدارس لسير المفكرين والزعماء الصهاينة يلاحظ أن عدداً كبيراً منهم إما نشأ فى بيئة حسيدية وإما تعرض للأفكار الحسيدية وتأثر بها بشكل واعٍ أو غير واعٍ .

بل ويمكن القول إن الصهيونية هى ضرب من ضروب «الحسيدية اللادينية» إن صح التعبير . وعلى الرغم من أن هذا الموضوع لم يدرس بعد بما فيه الكفاية، فإننا سنحاول أن نوجز التشابه البنيوى بين الحسيدية والصهيونية وأثر الطريقة الصوفية الحلولية فى الحركة السياسية فى النقاط التالية :

١ ـ الجماهير التى اتبعت الصهيونية، كانت فى وضع طبقى مشابه لوضع الجماهير الحسيدية ؛ فقد كانت جماعة وظيفية فقدت وظيفتها وغير قادرة على الاندماج فى الاقتصاد الجديد وفى المجتمع الحديث بسبب وضعها الاقتصادى وخلفيتها الثقافية والدينية، وكانت فى الوقت نفسه غير قادرة على التقهقر إلى داخل الجيتو . وهى جماهير خرجت من الجيتو برغم أنفها تحت ضغط التطور الرأسمالى فى المجتمع (وهو تطور لم تساهم هى فيه بقسط كبير ولم تكن مدركة لأبعاده، وحتى حينما أسهمت فيه ظلت واقفة على أطرافه وهامشه) . ولذلك، نجد أن التطور الرأسمالى حررها من الأشكال الإقطاعية ثم اكتسحها فى طريقه قبل أن تتأقلم مع الأوضاع الجديدة . وقد دخل صفوف الحركة الصهيونية بعض المهنيين بل وبعض كبار التجار الذين صعدت حركة الانعتاق من رغباتهم وتطلعاتهم ثم تركتهم دون تحقيق مطامعهم، أى أن هذه القطاعات الاجتماعية الأخيرة، رغم اختلافها من ناحية المضمون الاقتصادى عن الجماهير البورجوازية الصغيرة، لم تكن تختلف عنها كثيراً فى علاقتها بالمجتمع ككل . ولذلك نجد أن الجماهير الصهيونية، مثل الجماهير الحسيدية، كانت «تحب

صهيون» حيث كانت تظن أن بإمكانها الاستقلال باقتصادها وأن تشغل وظيفة جديدة حيث يمكنها أن تنتعش وتحقق طموحها وآمالها بشكل مستقل، ولكنها في نهاية الأمر لم يمكنها أن تفعل ذلك لأنها كانت لا تمتلك مقومات إنشاء أمة متكاملة، ولذلك لم يمكنها أن تحقق أي نجاح يُذكر إلا بالاعتماد على الإمبريالية العالمية.

٢ ـ ساهمت الحسيدية في إشاعة جو صوفي حلولي أضعف من الانتماء الحضاري والنفسي لدى يهود شرقي أوربا لبلادهم، مما جعلهم مرتعًا خصبًا للأيديولوجية الصهيونية، فقد صعدت الحسيدية من حب اليهود لإرتس يسرائيل ومن كره الأغيار، وزادت من حدة النزعة القومية في الفكر اليهودي (وهي جرعة تزداد دائمًا بازدياد النزعة الحلولية الوثنية)، ولذا نلاحظ ازدياد الحديث عن مركزية إرتس يسرائيل عن ذي قبل. ومن الملاحظ أن الحسيدية والصهيونية تشتركان في الإيمان بإله حلولي يوجد في كل الأشياء اليهودية ويمنحها القداسة. فإله الحسيديين الذي يوجد في الخير والشر، وفي الحيوانات والأرض، ويذهب إلى المنفى مع اليهود، لا يختلف كثيراً عن إله الصهاينة المتجسد في الدولة الصهيونية وفي الأرض المقدسة (وقد تحدث ديان ذات مرة عن الأرض الفلسطينية مشيراً إلى أنه لا يعرف ربًّا سواها).

٣ ـ ترجمت هذه النزعة القومية الدينية الحسيدية نفسها إلى حركة هجرة. ويمكننا أن نرى الهجرة الحسيدية على أنها فاتحة وتمهيد للهجرة الصهيونية. وعلى الرغم من أن الحسيدية (ببنائها الجامد) قد أعاقت الهجرة إلى حدٍّ ما، فإنها كانت حركة تتسم بالسلبية والسكونية (إذ كان اهتمامها ينصب على الإيمان والنوايا وليس البرنامج العملي ومشكلات الاستيطان). كما أن مفهوم التساديك كان يعوق الهجرة لأن الجماعة كانت مرتبطة به ارتباطًا عضويًا ولم يكن من الممكن للجماعة أن توجد بدونه. إلا أن الحسيدية مهدت للهجرة الصهيونية على النحو التالي (نقول «مهدت لها»، ولا نقول «تسببت فيها»؛ لأنها خلقت تربة خصبة لنمو عقلية «الهجرة». وهو ما سماه فيبر «التبادل الاختياري»):

(أ) كان اليهودي لا يذهب إلى أرض الميعاد إلا ليزورها بغرض الحج أو ليستوطن فيها للدراسة إذا حصل على قدر من الثروة. ولكن الحسيدية استبدلت بهذا النمط نمطا جديدا هو اليهودي العادي الفقير القادر على الدعاء والصلاة والذي تدفعه حاجته المادية للاستيطان.

(ب) كانت الهجرة الحسيدية هجرة فردية في البداية ولكنها تحولت بمرور الوقت إلى

هجرات جماعية (كما هو الحال فى هجرة عام ١٧٧٧)، وكانت هذه الجماعات المهاجرة تقابل بالترحاب من الطوائف اليهودية.

(جـ) أبقت الجماعات المستوطنة الحسيدية على علاقتها بيهود الدياسبورا، بل وبدأت نظام الجباية الذى تطور فيما بعد إلى نظام الجباية اليهودية الموحدة.

٤ ـ الصهيونية حركة ماشيحانية هروبية من واقع تاريخى مركب إلى حالة من النشوة الصوفية الحلولية الواحدية أو إلى أوهام أيديولوجية (بالمعنى السلبى للكلمة) عن أرض الميعاد التى تنتظر اليهود. والواقع أن الصهيونية قد استفادت من المفاهيم الحسيدية الماشيحانية فى إحلالها فكرة العصر الماشيحانى أو الماشيحانية بلا ماشيح محل المفهوم الأرثوذكسى للعودة الشخصية للماشيح. كما أن الفكرة الحسيدية الخاصة بأن العصر الماشيحانى لن يأتى إلا بالتدريج ومن خلال فعل اليهود أنفسهم هى الأساس الفلسفى الدينى الذى تستند إليه الصهيونية التى لا تنتظر عودة الماشيح وإنما تعود بنفسها لتستوطن فلسطين بالعنف، وكلما ازدادت حركة الأمة المقدسة فاعلية ازدادت فرصة عودة الماشيح. والصهيونية تشبه الحسيدية فى أنها حركة ماشيحانية تغلغلت بين كل طبقات اليهود، وحصلت على موافقة الحاخامات وتأييدهم.

٥ ـ تدور الحسيدية والصهيونية حول فكرة البقية الصالحة اليهودية التى تحولت إلى فكرة «التساديك» فى الحسيدية وإلى فكرة «النخبة» الصهيونية الرائدة. والتساديكيون والرواد يتصورون أنهم هم وحدهم أصحاب الرؤية الحقة الصائبة. وقد كان المفكر النيتشوى الصهيونى بوبر يرى أن جماعات الحسيديين التى تلتف حول التساديك هى الجماعة الإنسانية المُثلى، كما كان يرى أن الحسيدية لم تنجح فى أن تؤدى دوراً أعمق فى اليهودية بسبب عدم وجود أرض خاصة بها تطورها فى حرية. ويعتقد بوبر أنه لا يمكن بعث اليهودية بدون الحماس الحسيدية، وهو يرى أن الحالوتسيم الصهاينة قد بعثوا هذه الحماسة الحسيدية، وما مزارع الكيبوتس إلا جماعات صغيرة تسكن فيها «الشخيناه»! إن «الحسيدى والحالوتس [على حد قول بوبر] يشتركان فى طموحهما لتشييد مملكة الرب فى الأرض».

٦ ـ تأثر الحسيديون والصهاينة بالأدب القبالى (شأنهم فى هذا شأن معظم المثقفين اليهود فى أواخر القرن الثامن عشر فى أوربا). ولذلك نجدهم يصطدمون باليهودية الحاخامية ويحاولون تطوير ضرب من الديانة الشعبية أو الفولكلورية ـ إن صح التعبير ـ يدغدغ

الشعور بدلاً من التجربة الدينية التقليدية التى تتسم بالثنائية وتميز بين الخير والشر وبين الروح والجسد.

٧ ـ تؤمن الحسيدية بالخلاص فى هذا العالم وبتحويل التجربة الدينية إلى تجربة شاملة تنتظم كل أشكال الحياة بخيرها وشرها. وإسرائيل، بالنسبة للصهاينة، هى أيضًا التجربة الدينية بعد تحويلها إلى تجربة شاملة تنتظم كل جوانب الحياة «القومية» بخيرها الافتراضى (فى مزارع الكيبوتس) وشرها الحتمى (فى جيش إسرائيل). بل إننا يمكن أن ننظر لفكرة العمل العبرى الصهيونية على أنها ضرب من «العفودا بجاشميوت» أو الخلاص بالجسد، حيث يذهب اليهودى «الطفيلى» ليعمل فى أرض الميعاد (أو يحارب فيها)، وعن طريق العمل اليدوى (والغزو والسلب) يخلِّص نفسه من كل ما علق بها من أدران فى المنفى. وقال بيجين: «أنا أحارب إذن أنا موجود»، أى أن اكتساب الهوية الجديدة «الخيرة» لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الغوص فى الشر.

٨ ـ تؤكد كل من الحسيدية والصهيونية الجوانب اللاعقلية وغير الواعية فى الإنسان، الأمر الذى يجعلهما تهومان فى الأساطير التاريخية.

٩ ـ وقفت كل من الحسيدية والصهيونية ضد حركة الاستنارة اليهودية التى كانت تحاول حل المسألة اليهودية فى شرقى أوربا عن طريق دمج أعضاء الجماعات اليهودية فى المجتمع وطرحتا بدلاً من ذلك حلولهما التى تدور فى إطار الحلولية الكونية اليهودية.

ويمكننا القول إن الحسيدية قد ساهمت فى إعداد بعض قطاعات جماهير شرقى أوربا لتقبل الأفكار الأسطورية للصهيونية، وذلك بعزلها عن الحضارات التى كانت تعيش فيها، وعن الحركات الفكرية التقدمية المختلفة، وعن طريق إشاعة أفكار صوفية حلولية شبه وثنية لا تتطلب إعمال العقل أو الفهم أو الممارسة الخلاقة وإنما تتطلب الحركة العمياء المنتشية التى تشبه من بعض الوجوه حركة الجيش الإسرائيلى فى رُبع القرن الماضى.

مصادر البحث:

فى معظم دراساتى عن الظواهر اليهودية والصهيونية أجد أنه من أشق الأمور الحصول على معلومات. فمعظم الدراسات عن التراث اليهودى والصهيونية كتبها يهود أو صهاينة أو علماء متعاطفون مع الصهيونية. ولذا حينما أرجع لمثل هذه المراجع فإننى أستقى منها المعلومات والحقائق وحسب وأعُدُّها مادة أرشيفية، أى مجرد معلومات، ثم أقوم بعد

ذلك بعملية ربط بين هذه المعلومات. وقد اعتمدت فى هذا البحث على المراجع التالية مرتبة حسب أهميتها :

الموسوعات:

Encyclopedia Judaica (Jerusalem: Keter House, 1972) .

Ceeil Roth, (ed.) **The Standard Jewish Encyclopedia** (London: W. H. Allen, 1966)

R. Patai, **Encyclopedia of Zionism and Israel** (New York: Herzl Press and Mcgrow Hill, 1971). Vol.I.

Raphael Mahler, A History of Modern Jewry (London: Vallentin, Mitahall 1971).

Gershom, K. Scholem: **Major Trends in Jewish Mysticism** (New York: Schocken Books, 1961).

David Rudansky, **Modern Jewish Religious Movements: A History of Emancipation and Adjustment** (New York: Behrman and House, 1967).

Solomon Schechter, **Studies in Judaism: Essays on Persons, Concepts and Movements of Thought in the Jewish Tradition** (New York: Atheneum, 1970).

H. Rabinowiez, **The World of Hasaidism** (London: Vallentine, Mitchell, 1970).

الفصل الخامس
معـاداة السـامية

يرى المعادون للسامية أن عداءهم لليهود واليهودية هو رد فعل طبيعى لما يقوم به اليهود من أفعال؛ فالنفس البشرية اليهودية شرسة ومدمرة، أما الصهاينة فيرون أنها ظاهرة حتمية، فهى لصيقة بالنفس البشرية غير اليهودية. ورغم اختلافهما الظاهرى، يلاحظ أن كلا الفريقين يختزل ظاهرة مركبة إلى شىء حتمى كامن فى النفس البشرية. ومثل هذا التفسير الاختزالى ليس بتفسير، فهو يفسر كل أشكال وتبديات معاداة السامية بنفس الصيغة اللفظية الجاهزة: النفس البشرية اليهودية الشريرة أو النفس البشرية غير اليهودية العنصرية.

ولكننا إن تخلينا عن النماذج الاختزالية، الصهيونية والمعادية للسامية، وتبنينا نموذجًا تركيبيًا فإن النتائج التى سنصل إليها ستكون جدًّ مختلفة. كما أن إدراكنا للظاهرة موضع الدراسة سيكون أكثر عمقًا وإنسانية.

مصطلح «معاداة اليهود»:

ولنبدأ بمصطلح «معاداة السامية» وهو ترجمة للعبارة الإنجليزية «أنتى سيميتزم» Anti-Semitism والمعنى الحرفى أو المعجمى للعبارة هو «ضد السامية». وتُترجَم أحيانًا إلى «اللاسامية». وكان الصحفى الألمانى يهودى الأصل ولهلم مار (١٨١٨ـ ١٩٠٤) أول من استخدم هذا المُصطلَح عام ١٨٧٩ فى كتابه **انتصار اليهودية على الألمانية** ـ من منظور غير دينى. وقد صدر الكتاب بعد المضاربات التى أعقبت الحرب الفرنسية البروسية (١٨٧٠ـ١٨٧١) والتى أدَّت إلى دمار كثير من المموِّلين الألمان الذين ألقوا باللوم على اليهود. ولو أُخذت العبارة بالمعنى الحرفى، فإنها تعنى العداء للساميين أو لأعضاء الجنس السامى الذى يشكل العرب أغلبيته العظمى، بينما يُشكك بعض الباحثين فى انتماء اليهود

إليه. ولكن المُصطلَح، فى اللغات الأوربية، يقرن بين الساميين واليهود ويوحد بينهم، وهذا يعود إلى جهل الباحثين الأوربيين فى القرن التاسع عشر بالحضارات الشرقية، وعدم تكامل معرفتهم بالتشكيل الحضارى السامى أو بتنوع الانتماءات العرْقية والإثنية واللغوية لأعضاء الجماعات اليهودية. وهذا المُصطلَح يضرب بجذوره فى الفكر العنصرى الغربى الذى كان يرمى إلى التمييز الحاد بين الحضارات والأعراق، فميَّز فى بداية الأمر بين الآريين والساميين على أساس لغوى، وهو تمييز أشاعه إرنست رينان (١٨٢٣-١٨٩٢)، ثم انتقل من الحديث عن اللغات السامية إلى الحديث عن الروح السامية والعبقرية السامية مقابل الروح الآرية والعبقرية الآرية التى هى أيضًا الروح الهيلينية أو النابعة منها. ثم سادت الفكرة العضوية الخاصة بالفولك أو الشعب العضوى، ومفادها أن لكل أمة عبقريتها الخاصة بها ولكل فرد فى هذه الأمة سمات أزلية يحملها عن طريق الوراثة. وانتهى الأمر إلى الحديث عن تفوُّق الآريين على اليهود (الساميين)، هذا العنصر الآسيوى المغروس فى وسط أوربا، كما دار الحديث عن خطر الروح السامية على المجتمعات الآرية. وشاع المُصطلَح منذ ذلك الوقت، وقام الدارسون العرب باستيراده وترجمته كما فعلوا مع كم هائل من المُصطلَحات الأخرى. وبدلاً من ترجمة المُصطلَح بشكل حرفى ببغائى، فإننا نفضل توليد مُصطلَح جديد هو «معاداة اليهود واليهودية» لأنه أكثر دقة ودلالة، كما أنه أكثر حياداً ولا يحمل أى تضمينات عنصرية ولا أى أطروحات خاطئة، كما هو الحال مع مُصطلَح «أنتى سيميتزم» أو «معاداة السامية».

ولكن بعض الكُتَّاب الغربيين يميلون إلى التمييز بين «معاداة اليهودية» و«معاداة السامية» حيث إن معاداة اليهودية، حسب تصوُّرهم، هى عداء دينى للعقيدة اليهودية وحدها، وبالتالى كان بإمكان اليهودى أن يتخلص من عداء المجتمع له باعتناق المسيحية. أما معاداة السامية، فهى عداء لليهود بوصفهم عرقًا، وبالتالى فهى عداء علمانى لادينى ظهر بعد إعتاق اليهود وتزايد معدلات اندماَجهم. وهذا النوع من العداء يستند إلى نظريات ذات ديباجات ومسوغات علمية عن الأعراق عامة، وعما يُقال له «العرْق اليهودى»، وعن السمات السلبية الافتراضية (الاقتصادية والثقافية) الثابتة والحتمية لليَهود واللصيقة بعرْقهم! وتصحب مثل هذه الدراسات إحصاءات عن دور اليهود فى التجارة والربا مثلاً، وفى تجارة الرقيق عامة والرقيق الأبيض على وجه الخصوص، ومعدلات هجرتهم، ثم يتم استخلاص نتائج عنصرية منها. وبالتالى، إذا كانت معاداة اليهودية تعبيراً عن التعصب الدينى، فإن معاداة السامية حسب هذه الرؤية هى نتيجة موقف دنيوى بارد يستند إلى حسابات المكسب والخسارة وإلى الرصد «العلمى» لبعض السمات اللصيقة

بما يُسمَّى «الشخصية اليهودية». ويرى المنادون بهذا الرأى أن معاداة السامية بدأت فى القرن التاسع عشر (أساسًا) وإن كان بعضهم يرى أن عداء الدولة الإسبانية ليهود المارانو (وهم اليهود الذين تنصَّروا فى القرن السابع عشر بعد خروج المسلمين واليهود من شبه جزيرة أيبريا) هو عداء ذو دافع دنيوى، إذ إن هؤلاء المارانو، بحسب إحدى النظريات، كانوا مسيحيين بالفعل. ولكن مقياس النقاء العرْقى (نقاء الدم) الذى حُكم به عليهم، لم يكن مقياسًا دينيًا وإنما كان مقياسًا عرْقيًا، وكان الدافع وراء اضطهادهم هو رغبة الأرستقراطية الحاكمة، أو بعض قطاعاتها على الأقل، فى التخلص من طبقة بورجوازية جديدة صاعدة كانت تتهددها. ومن هنا، مُنع المارانو من الاستيطان فى المستعمرات البرتغالية والإسبانية لتقليل فرص الحراك أمامهم. وهكذا، كانت هذه الحركة تعبِّر عن اتجاه دنيوى، ولكنها تستخدم الخطاب الدينى لتسويغ غاياتها. ومن هذا المنظور الطبقى العرْقى، يصبح اليهودى المندمج هو أكثر اليهود خطورةً، فهو يهودى (أى بورجوازى) يدَّعى أنه مسيحى ليحقق مزيدًا من الحراك والصعود الاجتماعى. ولذا، لابد من وقفه والحرب ضده برغم تبنيه العقيدة المسيحية.

وهذا الموقف يناقض الموقف القديم لمعاداة اليهود، حيث كانت الكنيسة ترحب بمن تنصَّر. فالنبلاء البولنديون المسيحيون، على سبيل المثال، كانوا يتزوجون من أعضاء الأسر اليهودية المتنصرة حتى القرن الثامن عشر. وقبل ذلك، كان الوضع نفسه سائدًا فى مملكتى قشطالة وأراجون فى القرن الخامس عشر. ومن المعروف أن الكنيسة وقفت ضد أى تعريف عرْقى لليهودى يخضعه للحتميات البيولوجية شبه العلمية، وبالتالى فتحت أمامه أبواب الخَلاص.

ولتبسيط الأمور، دون تسطيحها، سنستخدم عبارة «معاداة اليهود» ثم نضيف إليها عبارات تحدد مجالها الدلالى مثل «على أساس عرْقى» أو «على أساس دينى»... إلخ، إن استدعى السياق ذلك.

وقد اختلط المجال الدلالى للمُصطلَح تمامًا فى اللغات الأوربية بعد ظهور الصهيونية. وبعد سيطرة الخطاب الصهيونى على النشاط الإعلامى الغربى، فلم تَعُد هناك تفرقة بين ظاهرة معاداة اليهود فى الدولة الرومانية وظاهرة معاداة اليهود فى العصور الوسطى المسيحية. ولم يَعُد هناك تمييز بين معاداة اليهود على أساس عرْقى ومعاداة اليهود على أساس دينى. وأصبحت معاداة الصهيونية، بل والدولة الصهيَونية هى الأخرى، تُصنَّف بوصفها من ضروب معاداة اليهود. وحينما كانت دول الكتلة الشرقية تصوت ضد

إسرائيل فى هيئة الأمم المتحدة، كان هذا يُعدُّ أيضًا تعبيراً عن تقاليد معاداة اليهودية الراسخة فيها. وبالمثل عُدَّ قيام فرنسا ببيع طائرات الميراج لليبيا تعبيراً عن الظاهرة نفسها. بل ويذهب أنصار هذا الرأى إلى أن نضال الشعب الفلسطينى ضد الاستيطان الصهيونى تعبير عن الظاهرة نفسها. وهكذا اتسع المجال الدلالى للمُصطلَح واضطرب ليضم عدة ظواهر لا يربطها رابط، حتى أصبح بلا معنى، وأصبح أداة للإرهاب والقمع الفكريين.

الجماعة الوظيفية والعداء لليهود:

انطلاقًا من رؤيتهم الاختزالية للنفس البشرية، يُفسِّر الصهاينة ـ كما أسلفنا ـ معاداة اليهود بأنها تعود إلى كُره الأغيار لليهود عبر العصور، وهو تفسير من العمومية بحيث لا يُفسِّر شيئًا ألبتة. فإذا كان كره الأغيار لليهود ظاهرة ميتافيزيقية متأصلة، فإن المنطقى هو أن يُعبِّر هذا الكُره عن نفسه بشكل مطلق، أى بالطريقة نفسها بغض النظر عن الزمان والمكان. ولكن تاريخ عداء اليهود تاريخ طويل ومتنوع ويفتقر إلى الاستمرار التاريخى كما تختلف دوافعه وأسبابه. ومن المعروف أن الجماعات اليهودية توجد داخل تشكيلات حضارية مختلفة، وكانت توترات مختلفة تنشأ بينها وبين أعضاء الأغلبية. وبرغم أن سائر أحداث التوتر هذه يُشار إليها بمُصطلَح «معاداة اليهود» على وجه العموم، فإن المُصطلَح يكتسب مضمونه الحقيقى والمحدد من خلال التشكيلات الحضارية المختلفة، ولذلك فإن الدلالة تختلف من تشكيل إلى آخر. والواقع أننا لو أخذنا بالتفسير الصهيونى وجعلنا من مختلف الأحداث التى تُعبِّر عن العداء لليهود ظاهرة واحدة، لأصبح العنصر الثابت الوحيد هو اليهود، وحينذاك يصبح اليهود هم المسئولين عن الكراهية التى تلاحقهم والعنف الذى يحيق بهم (كما يدَّعى أعداء اليهود)، وهو تحليل ـ فى تصورنا ـ عنصرى مرفوض طرحه محامى أيخمان بشكل خطابى أثناء الدفاع عنه فى إسرائيل. فاليهود يُشكِّلون جماعات مختلفة وغير متجانسة لكلٍّ منها ظروفها ومشكلاتها، ولابد من استخدام نموذج مركب، قادر على تفسير تبديات الظاهرة المختلفة ويرى علاقة هذه التبديات بالسياق التاريخى والاجتماعى والفكرى، أى يضع الظاهرة داخل حدود الزمان والمكان الإنسانيين.

بعد أن رفضنا النموذج الاختزالى، يمكننا الآن أن نبين بعض الأسباب المتعينة التى تؤدى إلى ظهور العداء لليهود:

١ـ لابد أن نعترف بأن العداء لليهود، بوصفه شكلاً من أشكال العداء للأقليات والغرباء

والأجانب (و«الآخر» على وجه العموم)، هو إمكانية كامنة فى النفس البشرية التى تنفر من كل ما هو غير مألوف، وبالتالى فهو إمكانية كامنة فى كل المجتمعات. كما أن هناك بشراً فى كل مجتمع لا يقنعون بما لديهم من ثروة أو رزق، ويرغبون دائمًا فى الاستيلاء على ما يملكه الآخرون، وبخاصة ما يمتلكه أعضاء الأقلية الذين لا يتمتعون عادةً بالحصانات نفسها وبالاستقرار نفسه الذى يتمتع به أعضاء الأغلبية. ومع هذا، تظل هذه الأفكار والدوافع فى حالة كمون ولا تعبِّر عن نفسها إلا من خلال أفعال عنف وكره فردية متفرقة أو من خلال أشكال من التحايل على أعضاء الأقلية أو من خلال أعمال أدبية أو قصص أو أساطير، مادام المجتمع مستقراً ولكل عضو فيه وظيفته. ولكن ثمة عناصر تؤدى إلى تحوُّل هذه الدوافع النفعية من حالة الكمون إلى حالة التحقق حيث تتعدَّد الأفعال الفردية وتصبح ظاهرة اجتماعية.

٢ـ لعل من أهم الأسباب التى أدَّت إلى ظهور معاداة اليهود وانتقالها من حالة الكمون إلى مستوى البنية الاجتماعية والفعل الاجتماعى أن معظم الجماعات اليهودية كانت تشكل جماعات وظيفية قتالية وتجارية فى المجتمعات القديمة، وكذلك فى المجتمع الغربى فى العصر الوسيط حتى القرن التاسع عشر. وقد كانت الجماعات الوظيفية تتكون دائمًا من عناصر بشرية غريبة عن المجتمع حتى يمكنها أن تضطلع بوظائف كريهة أو مشبوهة أو متميِّزة تتطلب الموضوعية وعدم الانتماء، مثل التجارة والربا والقتال والبغاء. ولذا، نجد أن موقف أعضاء الجماعات الوظيفية من المجتمع يتسم بالحياد والنفعية، فهم ينظرون إلى مجتمع الأغلبية بوصفه سوقًا أو مصدراً للربح، كما ينظر أعضاء المجتمع إليهم بوصفهم أداة لتنشيط التجارة أو القتال. وكان يُنظَر إليهم فى المجتمعات التقليدية بوصفهم وسيلة لا غاية وأداة من أدوات الإنتاج لا أكثر، ولذلك كان أعضاء الجماعة لا حرمة لهم فى كثير من الأحيان (فهم غرباء، والغريب فى معظم الأحوال مباح لا قداسة له). وفى العادة، يتركز أعضاء الجماعات الوظيفية الوسيطة فى قطاعات اقتصادية بعينها يبرزون فيها، الأمر الذى يجعلهم مركزاً للكره والحسد. وعلاوة على ذلك، يدافع أعضاء الجماعة الوظيفية عن مراكزهم الاقتصادية هذه بشراسة وضراوة غير عادية نظراً لعدم وجود بدائل أخرى متاحة أمامهم، فهم عادةً ما يفتقدون الخبرة اللازمة للزراعة والصناعة، ولا يعرفون كثيراً من الحرف بسبب غربتهم وتنقلهم. كما أنهم يدافعون عن مراكزهم الاقتصادية عن طريق شبكة الأقارب والعائلات، الأمر الذى يثير حولهم الشائعات عن عمق بغضهم وكرههم لأعضاء الأغلبية («الأغيار» فى مُصطلَح الجماعات اليهودية).

وفى كثير من الأحيان، يحقق أعضاء الجماعات الوظيفية الوسيطة، اليهودية وغير اليهودية، تراكمًا للثروة بشكل أسرع من أعضاء مجتمع الأغلبية، نظرًا لاستعدادهم لحرمان أنفسهم من كثير من مباهج الحياة، فهم غير منتمين إلى المجتمع كما أن الثروة هى مصدر قوتهم ومبرر وجودهم. وفى حالة اليهود فى بولندا، على سبيل المثال، كانت الأرستقراطية البولندية تؤكد مكانتها عن طريق الإنفاق والتبذير، وأصبح هذا هو المثل الأعلى لقطاعات الشعب البولندى كافة، الأمر الذى لم يشارك فيه أعضاء الجماعة اليهودية الذين كانوا يؤثرون الادخار وسرعة تراكم الثروة. وهذا الوضع، أى تزايد الثروة التى يراكمها أعضاء الأقلية الوظيفية، يزيد بلا شك حسد الجماهير من أعضاء الأغلبية.

ولكن أعضاء الجماعات الوظيفية الوسيطة، برغم غربتهم وتميزهم، كانوا يجدون أنفسهم فى قلب الصراعات المختلفة فى المجتمع، وبخاصة الصراعات الناشبة بين أعضاء النخبة الحاكمة والطبقات الأخرى للمجتمع، خصوصًا الطبقات الشعبية، إذ إن قطاعات من النخبة الحاكمة كانت تستخدم أعضاء الجماعات الوظيفية الوسيطة لضرب بعض طبقات المجتمع لاستغلالها أو كبح جماحها. فأعضاء الجماعة هم سوط فى يد الحاكم، أو هكذا كان المحكومون يرونهم، ولكنهم أيضًا كبش الفداء الذى يتم التخلص منه عند الحاجة وأمام الهجمات الشعبية، فالأداة ليست غاية فى ذاتها. وبرغم أن هذه الهجمات على الجماعات اليهودية (الوظيفية) فى الغرب تُعدُّ هجمات عنصرية، فإن الواجب ألا نهمل الجانب الشعبى فيها وأنها تمثل جزءًا من تمرُّد الجماهير على عملية الاستغلال، وإن كان تمردًا قصير النظر، كما هو الحال عادةً مع الهبّات الشعبية. ولم تكن هذه الثورات ثمرة إدراك عميق لحركيات الاستغلال، ولذا فقد اقتصرت على تحطيم الأداة الواضحة أمامهم والمباحة لهم. ويقابل الهجمات الشعبية ضد أعضاء الجماعات اليهودية الانفجارات المشيحانية بينهم، فهى انفجارات تُعبِّر عن ضيق قطاعات أعضاء الجماعات اليهودية بوضعهم الاقتصادى والوظيفى والنفسى.

لكن هذا الوضع ليس وضعًا عامًا ولا عالميًا ينطبق على كل اليهود فى كل زمان ومكان، فهو ينطبق بالأساس على الجماعات اليهودية فى العالم الغربى، وبالذات منذ بداية العصور الوسطى وحتى القرن الثامن عشر، كما ينطبق على كثير من الأقليات الأخرى. ولذا، فهو يَصلُح إطارًا تفسيريًا لمعظم جوانب ظاهرة معاداة اليهود حيث إن أغلبية يهود العالم كانوا يوجدون فى أوربا مع نهاية القرن الثامن عشر، وفى بولندا على وجه الخصوص.

والجماعة الوظيفية الوسيطة ـ كما أسلفنا ـ تضطلع بوظيفة مهمة فى المجتمع. وبالتالى، فإن وجودها فى حد ذاته لا يؤدى بالضرورة إلى تحوُّل العداء الكامن إلى هجوم شعبى. لكن مثل هذا التحول يحدث فى ظروف معينة من بينها ما يلى:

١ ـ فى المراحل الانتقالية، حينما تحل طبقة جديدة محلية أو عالمية محل الجماعة الوظيفية الوسيطة، أو حينما تطوِّر الدولة أجهزة مركزية تضطلع بوظائف هذه الجماعة.

٢ـ تزايد نصيب الجماعة الوظيفية الوسيطة من الثروة مع تزايد الفقر فى المجتمع أو فى بعض شرائحه.

٣ـ تزايد أعداد أعضاء الجماعة الوظيفية الوسيطة وهو ما يزيد من بروزهم.

٤ـ غياب الأعداء المشتركين للأغلبية ولأعضاء الجماعة الوظيفية الوسيطة، أو تحالف أعضاء الجماعة الوظيفية الوسيطة مع العدو الخارجى.

٥ـ وضوح أعضاء الجماعة وتميزهم بعلامات عِرْقية أو ثقافية لا يمكن محوها مثل اللون أو ملامح الوجه أو اللغة.

٦ـ وجود تميز ثقافى أو دينى أو عرْقى أو اجتماعى يساهم فى عزل الأقلية عن الأغلبية، فالعزلة هنا ليست على مستوىً واحد وإنما على جميع المستويات.

ولتوضيح النقطة الأخيرة، يمكن الإشارة إلى وضع الصينيين فى إندونيسيا، والهنود فى جنوب إفريقيا، ويهود اليديشية فى أوكرانيا حينما كانت تابعة لبولندا. فالنخبة الحاكمة كانت هولندية مسيحية فى إندونسيا، إنجليزية مسيحية فى جنوب إفريقيا، بولندية كاثوليكية فى بولندا. وكانت الجماهير إندونيسية (جاوية) مسلمة أو وثنية فى إندونيسيا، سوداء وثنية أو مسلمة فى جنوب إفريقيا، وأوكرانية أرثوذكسية فى أوكرانيا. أما الجماعة الوظيفية الوسيطة التجارية، فكانت صينية كونفوشيوسية فى إندونيسيا، هندية (هندوكية أو مسيحية أو مسلمة) فى جنوب إفريقيا، يهودية فى أوكرانيا. كما كانت عدة سمات أخرى (لغوية وثقافية) تفصل الجماعة الوظيفية الوسيطة عن النخبة وعن الجماهير. وحينما يصل التدرج إلى هذه الدرجة من التبلور، وحينما تدعم الاختلافات الدينية والثقافية والعرْقية الاختلافات الطبقية، تصبح التربة مهيأة لانفجارات اجتماعية هائلة ذات أبعاد عِرْقية كما حدث بالفعل فى انتفاضة شميلنكى.

وقد كان يهود بولندا هم أغلبية يهود العالم فى أواخر القرن الثامن عشر. وفى هذه المرحلة التاريخية، حدث بينهم أيضًا انفجار سكانى أدَّى إلى تزايد عددهم بنحو خمسة أو

ستة أضعاف، ومن ثم زاد بروزهم العددى والاقتصادى. كما شهد المجتمع البولندى آنذاك بداية ظهور طبقات محلية بديلة وأجهزة قومية تحل محل الجماعة الوظيفية الوسيطة. وتزايد فى هذه المرحلة فقر قطاعات كثيرة من المجتمع البولندى. وفضلاً عن ذلك، كان أعضاء الجماعة اليهودية يتحدثون اليديشية ويدينون بشىء من الولاء للثقافة الألمانية، بينما كان الألمان هم الأعداء التقليديين للسلاف والبولنديين. كما أن أعضاء الجماعة اليهودية لم يشاركوا بشكل فعّال فى الحركة الوطنية البولندية التى كانت ذات تَوجُّه معاد لليهود لأسباب تاريخية مركبة (من أهمها اضطلاع اليهود بوظيفة جمع الضرائب وعوائد الضياع فيما يسمّى بنظام «الأرندا»). لكل هذا، تفجرت معاداة اليهودية فى بولندا وروسيا بشكل حاد.

ويمكن القول بأن معاداة اليهود، كظاهرة، لن تختفى تمامًا من المجتمعات الغربية، فهى مجتمعات بشرية تتسم بقدر من التوتر والاحتكاك بين أعضاء الأغلبية وأعضاء الأقلية. ومع هذا، فعادةً ما تخف حدة معاداة اليهود حين يتحول أعضاء الجماعة اليهودية من جماعة وظيفية وسيطة متميِّزة تميُّزًا واضحًا، إلى أعضاء فى الطبقة الوسطى تتميَّز بشكلٍ أقل وضوحًا ولا تختلف فى وظيفتها ولا فى قيمها ولا فى رؤيتها للعالم عن أعضاء الطبقة الوسطى فى المجتمع ككل. وفى هذه الحالة، عادةً ما يأخذ التعصب الدينى أو العرْقى ضد أعضاء الجماعة اليهودية شكل سلوك فردى، من أشخاص متعصبين حقَودين، ولا يشكل ظاهرة اجتماعية تساندها مؤسسات حكومية أو غير حكومية.

الإطار السياسى العام:

من القضايا التى يجب أخذها فى الحسبان، فى أثناء دراسة ظاهرة معاداة اليهود، الإطار السياسى العام الذى يتم فيه هذا العداء. ويتضح هذا فى موقف الإمبراطورية الرومانية حين صبّت جام غضبها على العناصر المتمردة فى فلسطين التى كانت تهدد السيطرة الإمبراطورية، ولكنها تحالفت فى الوقت نفسه مع أثرياء اليهود الذين كانت مصالحهم مرتبطة بمصلحة الإمبراطورية. ومما يجدر ذكره، أنه كان هناك جيش يهودى بقيادة أجريبا الثانى يعمل تحت قيادة تيتوس قائد القوات الرومانية التى حطمت الهيكل. فالمسألة لم تكن إذن عداءً لليهود (أو حبًا لهم) بقدر ما هى مسألة مصالح إمبراطورية.

ويتضح الشىء نفسه فى موقف الإمبراطورية البريطانية التى قامت بتأييد مشروع الاستيطان الصهيونى ودعمه برغم وجود قطاع داخل أعضاء النخبة الحاكمة الإنجليزية

(وبين الطبقات الشعبية) يكن الكراهية لليهود، خصوصًا المهاجرين. فالمصالح الإمبراطورية (لا حب اليهود) هي التي دفعت إنجلترا إلى تبنِّي المشروع الصهيوني. وفي فترة لاحقة، نشأ توتر بين المستوطنين الصهاينة والإمبراطورية الراعية (وهو أمر عادةً ما يحدث لأن مصالح الإمبراطورية تكون عادةً أكثر تركيبًا وشمولاً واتساعًا من مصالح المستوطنين). فقد تعقبت السلطات الإنجليزية من سمّتهم «العناصر المشاغبة أو المتطرفة» بين المستوطنين، وقد فُسِّر ذلك بأنه عداء لليهود وهو أبعد ما يكون عن ذلك. ولعل أكبر دليل على هذا أن أعضاء الجماعة اليهودية داخل إنجلترا كانوا يتمتعون بجميع حقوقهم في ذلك الوقت. ولو أن الأمر كان عداء مطلقًا لليهود، لبدأت عملية التعقب في لندن لا في فلسطين.

ومن العناصر الأخرى التي يجب الانتباه إليها عند تحديد ظاهرة معاداة اليهود: مدى قرب أو بعد أعضاء الجماعة الوظيفية الوسيطة اليهودية من النخبة، وما إذا كانت ظاهرة معاداة اليهودية ظاهرة رسمية أم شعبية. ويمكن الإشارة إلى أن أعضاء الجماعات اليهودية في التشكيل الحضاري الغربي كانوا دائمًا تحت حماية النخبة الحاكمة حتى نهاية العصور الوسطى (وربما بعدها أيضًا). وفي روسيا القيصرية، على سبيل المثال، لم تشترك المؤسسة الحاكمة في اضطهاد اليهود إلا بعد عام ١٨٨٢، مع دخول النظام القيصري أزمته، وبعد تَعثُّر التحديث، وهي فترة لم تدم طويلاً. وقد استؤنف التحديث مع ثورة روسيا عام ١٩٠٥، ثم الثورة البلشفية، وأصبحت معاداة اليهود جريمة رسمية يُعاقب عليها القانون. وحتى قبل ذلك التاريخ، كان يتم معاقبة من يقومون بالمذابح الشعبية، وكان التمييز ضد أعضاء الجماعات اليهودية يتم داخل إطار القانون (إن صح التعبير) ويهدف إلى ما كان يُسمَّى «إصلاح اليهود». كما كان هناك التمييز بين اليهود النافعين واليهود غير النافعين، وكان النافعون يُعطَون حقوقهم كاملة ويتحركون خارج منطقة الاستيطان. هذا على عكس المعاداة الشعبية لليهود والتي لم يكن ينتظمها إطار. وكانت عبارة عن تفجرات تُعبِّر عن الإحباط، ومذابح لا تهدف إلا للتنفيس عن الضغط. ويمكن النظر إلى الظاهرة النازية، من هذا المنظور، بوصفها ظاهرة حديثة. فعملية الذبح والإبادة (هنا) مسألة منهجية، تتم تحت سمع وبصر الحكومة، وبحكم القانون، وعلى أسس علمية ومن خلال بيروقراطيات متخصصة. وقد يكون من المستحسن أن نرى هذا النوع من معاداة اليهود جزءًا من سياسة ألمانيا الكولونيالية التي تهدف إلى إبادة الغجر والسلاف وكل من يعيشون في المجال الحيوي لألمانيا، وهذه عملية تشبه من بعض الوجوه عملية إبادة الجزائريين في فرنسا على يد الفرنسيين، وسكان الكونغو على يد البلجيك،

والفلسطينيين على يد الصهاينة، فهى ليست استمراراً لتقاليد معاداة اليهود السابقة. واختلافها الوحيد عن عمليات الإبادة الكولونيالية المشابهة أنها تمت جغرافيًا داخل أوربا.

العمليات الفكرية والذهنية:

من الضرورى أن تُدرَس العمليات الفكرية والذهنية التى يتعامل المعادون لليهود من خلالها مع الواقع الإنسانى المركب. ويمكن القول بأن الفكر العنصرى عامة، بما فى ذلك فكر معاداة اليهود، فكر اختزالى ينحو نحو تجريد الضحية من خصائصها الإنسانية المركبة والمتعينة بوصفها كيانًا إنسانيًا له سلبياته وإيجابياته حتى تتحول إلى شىء مجرد يجسد سمة أو جوهرًا معينًا. وقد يلجأ العنصرى إلى اختلاق الحقائق والأكاذيب، ولكن هذا أمر نادر إذ إن الفكر العنصرى، خصوصًا فى عصر العلم، يحاول أن يُقدم قرائن وحججًا على صدق مقولاته يستخلصها من الواقع، من خلال عمليات فكرية تنحو نحو التجريد والتبسيط والتسطيح والاختزال، مثل:

١- التركيز على عنصر من الواقع دون غيره، كأن يركز العنصرى على إحدى سلبيات بعض أعضاء الجماعات اليهودية (كاشتغالهم بتجارة الرقيق الأبيض) وعزلهم عن إيجابياتهم (الحرب الشرسة من جانب الجماعات اليهودية ضد هذه التجارة).

٢- تعميم ما يرتكبه بعض أعضاء الجماعات اليهودية من جرائم أو أخطاء على كل أعضاء الجماعات اليهودية، ثم التركيز بعد ذلك على ما يُسمَّى «الشخصية اليهودية» بكل ما تتسم به من شرور وعنف مزعومين.

٣- فصل أعضاء الجماعات اليهودية عن سياقهم الاجتماعى والحضارى الذى قد يفسر سلوكهم السلبى، وعدم الربط بين الجماعات اليهودية وغيرها من الجماعات البشرية التى قد تشترك معها فى الصفات السلبية نفسها، وذلك بهدف خلع صفة الإطلاق على صفات اليهود حتى تكتسب بعداً نهائيًا وتبدو وكأنها مقصورة عليهم دون سواهم من البشر.

٤- إسقاط عناصر عدم التجانس بين الجماعات اليهودية المختلفة وعناصر الاختلاف والصراع بين أعضائها وإسقاط واقع انقسامهم إلى طبقات وجماعات مختلفة، فيصبح اليهود كلاً واحداً متجانسًا يُسمَّى «الشعب اليهودى» أو «اليهود».

ولنضرب مثلاً على هذه العمليات الفكرية الاختزالية الأربع بالتهمة التى عادةً ما توجَّه

إلى أعضاء الجماعات اليهودية، أى الاشتغال بالرقيق الأبيض بوصفهم قوادين أو بغايا. وهذه حقيقة مادية وإحصائية، ففى الفترة من ١٨٨١ وحتى ١٩٣٥ كان ثمة وجود يهودى ملحوظ فى هذه التجارة المشينة. ولكن العمليات الفكرية العنصرية تركز على هذا العنصر السلبى وتعزله عن إيجابيات اليهود (فقد كانت أعداد كبيرة منهم تعمل فى مهن شريفة، كما أن أعضاء الجماعات اليهودية فى العالم ساهموا بكل قواهم فى القضاء على هذه التجارة المشينة بين اليهود). ومن ناحية أخرى، يُطلق أعداء اليهود هذه الصفة على كل اليهود أينما كانوا مع أن نسبة اليهود المشتغلين بهذه التجارة قد تكون أعلى من نسبة المشتغلين بها بين الأغلبية، ولكنها على أى حال كانت نسبة مئوية ضئيلة بالنسبة لعدد أعضاء الجماعة اليهودية. أما العملية الفكرية الثالثة، أى فصل اليهود عن سياقهم الاجتماعى والتاريخى، فهى أهم العمليات. وفى الواقع، فإنه لا يوجد أى ذكر للجماعات البشرية الأخرى التى اشتغلت بتجارة الرقيق الأبيض فى الفترة نفسها، ولا لواقع أن الجماعات اليهودية فى أوربا كانت تتمتع حتى منتصف القرن التاسع عشر بمعدلات عالية من التماسك الخلقى والاجتماعى يفوق المعدلات السائدة بين أعضاء الأغلبية، حتى إن ظاهرة الأطفال غير الشرعيين كانت غير معروفة تقريبًا بينهم قبل عمليات التحديث والعلمنة التى حدث بعدها الانحلال الخلقى. أما العملية الرابعة فهى كامنة وراء العمليات السابقة كافةً.

وكثيراً ما تنعكس هذه العمليات الفكرية فى أساطير وصور إدراكية ثابتة تنسب إلى اليهود خصائص سلبية ثابتة. كما أن وجود مثل هذه الأساطير والصور يبلور الأفكار العنصرية الكامنة ثم يساعدها على التحقق. ويمكن أن تكون هذه الأنماط الثابتة متناقضة؛ كأن يتبع فريق داخل المجتمع نمطًا معيّنًا ويتبع فريق آخر نمطًا آخر يناقض النمط الأول، مثل نمطى اليهودى الجبان الذى يخاف من أى شىء واليهودى العدوانى الذى لا يخشى شيئًا. وقد اتضحت هذه الظاهرة فى العصر الحديث فى الغرب، فاليهودى هو من كبار المموِّلين وهو أيضًا المتسول، وهو رمز الجيتوية والتخلف الدينى والانفتاح المخيف والعلمانية المتطرفة، وهو رمز الرجعية والثورة والإقطاعية والليبرالية. فإذا كان كارل ماركس يهوديًا وكان روتشيلد يهوديًا ومائير كاهانا يهوديًا ومارلين مونرو يهودية، وكذلك فرويد وأينشتاين ونعوم تشومسكى، فلابد أن هناك ما يجمع بينهم. وحينما يفشل الدارس فى العثور على هذا العنصر، فإنه يكمله من عنده ويفترض وجود مؤامرة خفية تجمع بينهم ولا شك يحرصون على إخفائها. ولكن التناقض، على كلٍّ، أمر لا يضايق العنصريين بتاتًا، فالإنسان العنصرى إنسان غير عقلانى (فهو مرجعية ذاته) لا يقبل الاحتكام إلى أى قيم

أخلاقية تتجاوزه وتتجاوز الآخر، فهو يؤمن بشكل قاطع بأن تميزه أمر لصيق بكيانه وكامن فيه تمامًا مثل تَدَنِّى الآخر، وبالتالى فإن العنصرى يبحث دائمًا عن قرائن فى الواقع ينقض عليها كالحيوان المفترس أو الطائر الجارح فيلتقطها ويعممها ليبرر حقده. بل ويمكن أن يُوظَّف هذا التناقض ذاته بين الصور الإدراكية بحيث يشير إلى مدى خطورة المؤامرة اليهودية العالمية الأخطبوطية التى تسيطر على سائر مجالات الحياة، وتسيطر على اليمين واليسار، وعلى الشمال والجنوب والشرق والغرب.

ولابد أيضًا من دراسة نوعية الفلسفة الاجتماعية (أو العامة) السائدة فى المجتمع. فوجود فلسفة اجتماعية عنصرية فى المجتمع يخلق تربة خصبة للتفجرات العنصرية. كما أن وجود فلسفات بعينها ـ كأن تكون الفلسفة العامة فى المجتمع رؤية علمانية إمبريالية تتحدث عن التفوق والغزو وإرادة القوة ـ قد يساعد أيضًا على إنبات بذور الفكر العنصرى الكامن.

ويمكن القول بأن الفكر العنصرى يُعبِّر عن نفسه من خلال أى نسق فكرى متاح فى المجتمع. فعلى سبيل المثال، من الثابت أن فلسفة نيتشه زودت العنصريين وأعداء اليهود بإطار فكرى يتمتع بالاحترام والمصداقية. ولكن يمكن القول أيضًا بأن العنصريين كانوا سيجدون تسويغًا لفكرهم فى أى مصدر وفى أى نسق فكرى متاح. ولو لم يُقدِّم نيتشه فلسفته، لوجد العنصريون تسويغا لمواقفهم من خلال أنساق فلسفية أخرى يستولون عليها ثم يقومون بتطويعها وتوظيفها لخدمة رؤيتهم وأهدافهم. ولكن الأفكار العرْقية المتبلورة التى تأخذ شكل أساطير مثيرة وصور إدراكية ثابتة تظل، مع ذلك، تؤدى دورًا مهمًا. كما أن أنساقًا فلسفية، مثل التفكير النيتشوى (الداروينى) الذى يسقط حرمة المطلقات كافة، ومنها الإنسان، يمكن أن تطوَّع لخدمة الفكر العنصرى أكثر من أنساق فكرية أخرى. ولعل المناخ الفكرى العام الذى ساد أوربا فى القرن التاسع عشر، بحديثه عن التفوق الآرى ورسالة الإنسان الأبيض والبقاء للأصلح، قد خلق ارتباطًا اختياريًا وتربة خصبة لنمو معاداة اليهود. ومن الثابت الآن أن أكثر الكتب شيوعًا آنذاك، فى أوربا، كانت الكتب العنصرية. كما أن محاولة تعريف الواقع بأسره (بما فى ذلك الإنسان) على أساس مادى، ساعد على نمو النظريات التى تحاول تعريف الجماعات البشرية من منظور عرْقى. ولكن النظريات المادية نظريات حتمية، فتطور المادة غير خاضع لعقل الإنسان أو اَختياراته، وإذا عُرِّف الإنسان على أساس عرْقى فهذا يعنى أنه يُولَد بصفاته ومن ثَمَّ فهو غير مسئول عنها، ومن هنا فإن شخصيته وَهويته فى جسده لا فى وضعه الاجتماعى.

ولذا، يمكننا القول بأن النظريات البيولوجية التى تحاول تعريف الإنسان فى كليته على أساس بيولوجى مادى تخلق قابلية داخل المجتمع للعنصرية والعداء لليهودية، إذ تصبح الصفات السلبية لليهودى شيئًا حتميّا لصيقًا بجوهره. وتجب الإشارة إلى أن الإيمان بالحتمية المادية ليس مقصوراً على النظريات البيولوجية بل هو كامن فى كثير من الأنساق المعرفية التى سادت أوربا فى القرن التاسع عشر. بل إن بعض المفكرين المسيحيين يذهبون إلى أن المصدر الأساسى، بل والنهائى، لمعاداة اليهود ليس المسيحية، كما قد يتبادر إلى الذهن، وإنما العداء للمسيحية وللدين بشكل عام، إذ إن مثل هذا العداء يحوِّل الآخر إلى شىء ويُنكر عليه إنسانيته ولا يفتح أمامه أبواب الخلاص (وقد لا يكون من قبيل الصدفة أن العنوان الفرعى لكتاب ويلهلم مار انتصار اليهودية على الألمانية هو: من منظور غير دينى). كما أن الحركة النازية، وهى الحركة التى بلورت معاداة اليهودية وأضفت عليها منهجية وشمولاً، كانت تعادى الكنائس كلها وأرسلت بالعشرات من رجال الدين المسيحيين إلى أفران الغاز وكانت تُحرِّم على أعضاء فرق «القوات الخاصة» (إس إس) الانضمام إلى أى كنائس مسيحية باستثناء الكنيسة القومية التى أسسها النازيون أنفسهم.

الصهاينة والعداء لليهود:

أشرنا من قبل إلى اتجاه العنصريين إلى تجريد اليهود واختزالهم عن طريق عزلهم عن سياقهم التاريخى وعن غيرهم من الجماعات البشرية. وهنا نضيف أن الصهاينة يفعلون الشىء نفسه فى دراستهم لما يلحق اليهود من اضطهاد، فهم يقومون بعزل ظاهرة اضطهاد اليهود عن الظواهر المماثلة أو المختلفة فى المجتمع. وبهذه الطريقة، يصبح هذا الاضطهاد شيئًا فريداً غير مفهوم ويصبح عداء الأغيار لليهود أمراً ثابتًا وتعبيراً عن الطبيعة الشريرة للأغيار. ولذا، فحينما يُدرَس الاضطهاد، فإنه لابد من وضعه فى سياقه التاريخى حتى يمكننا أن نرى أثر هذا الاضطهاد على جماعات بشرية أخرى.

ويمكن القول إن اضطهاد اليهود فى أوربا (بعد القرن الثانى عشر) لم يكن موجَّهًا إليهم بوصفهم يهوداً وإنما بوصفهم مرابين (جماعة وظيفية وسيطة)، كما أن المرابين من الكوهارسين واللومبارد الذين كانوا يحتلون المكان نفسه ويعملون الوظيفة نفسها كانوا يتعرضون أو لا يتعرضون للاضطهاد حسب مدى احتياج المجتمع إليهم أو عدم احتياجه. وبعد عصر الإعتاق والانعتاق، قامت الدولة الفرنسية الجديدة بمحاولة دمج كل الأقليات التى كانت لا تتمتع بأى خصوصية لغوية أو دينية غير فرنسية، ولم تميِّز فى ذلك بين

اليهود والبريتون مثلاً. وحينما قامت الإمبراطورية الروسية (القيصرية) بمحاولة فرض الصبغة الروسية على أعضاء الجماعة اليهودية، كانت تفعل ذلك بوصفه جزءاً من سياسة إمبراطورية عليا موجهة ضد كل الجماعات البشرية فى الإمبراطورية، وبخاصة غير السلافية (الإيروسنتى). وقد تعرَّض المسلمون فى الإمارات التركية السابقة لدرجة أعلى من الاضطهاد، فقد كانوا أقل تروُّسًا (أى أقل تمسكًا بالطابع الروسى)، كما أن الانتماء الآسيوى للمسلمين الأتراك جعلهم أكثر ابتعاداً عن الحضارة الروسية من اليهود الذين كانوا أكثر قربًا منها. فرطانة اليهود اليديشية هى، فى نهاية الأمر، رطانة ألمانية، كما أن نخبتهم الثقافية كانت جزءاً من التشكيل الحضارى الغربى. وبالمثل، كان الاضطهاد النازى اضطهاداً علميًا محايداً لا تمييز فيه ولا تحيُّز، وقد كان موجهًا ضد جميع العناصر «غير المفيدة» التى يصنفها المجتمع بوصفها كذلك، مثل: العجزة، والأطفال المعوقين الذين صنِّفوا بوصفهم أفواهًا «تأكل لا نفع لها»، والغجر، والسلاف، واليهود. وهناك هولوكوست ضد البولنديين (على يد كلٍّ من السوفييت والنازيين) راح ضحيته عدة ملايين. ويُلاحَظ أن الجماعة الوظيفية الوسيطة الصينية فى الفلبين كانت تُعامَل معاملة الجماعة الوظيفية الوسيطة اليهودية في بولندا تمامًا، كما يُلاحَظ أن كل أشكال الاضطهاد التى تعرَّض لها يهود بولندا واجهها الصينيون فى الفلبين.

ويمكن القول إن معظم القوالب الاختزالية التى يستخدمها المعادون لليهود تخبئ ـ فى تصورى ـ رؤية صهيونية. فالنموذج الكامن وراء الكتابات المعادية لليهود لا يختلف فى أساسياته مطلقًا عن النموذج الصهيونى. خذ على سبيل المثال مفهوم «الوحدة اليهودية»، وهو مفهوم يفترض أن اليهود (أى أعضاء الجماعات اليهودية) يكوِّنون كلاً واحداً متجانسًا وأنهم أينما وجدوا، فى أى مكان وزمان، يشكلون وحدة مستقلة عما حولهم، ويتمتعون باستمرارية فى حياتهم، تسرى عليهم قوانين لا تسرى على مجتمع الأغلبية، ومن ثَمَّ فهم لهم خصوصيتهم اليهودية (التى تتبدى فى طعامهم وشرابهم وزيهم ولغتهم ومؤسساتهم السياسية . . . إلخ). كما يفترض مفهوم الوحدة اليهودية أن ثمة جوهراً يهوديًا واحداً ثابتًا لا يتحول، وإن تحول فهو يتحول حسب قوانينه الخاصة الكامنة فيه. والنموذج الكامن وراء كل من الفكر الصهيونى والمعادى لليهود، يفترض أن الدولة الصهيونية دولة يهودية نبعت من التوراة والتلمود، ومن هنا تُحجب مجموعة كبيرة من التفاصيل والمعلومات والحقائق. ولكن من المعروف أن مؤسسى الحركة الصهيونية كانوا ملاحدة، يدورون فى إطار الداروينية والنيتشوية، أى الفلسفات الحاكمة فى أوربا آنذاك. وهرتزل، على سبيل المثال، كان لا يعرف الشعائر اليهودية، والحاخام الذى جاء لعقد زواجه انصرف دون أن

يكمل مهمته لأنه وجد أنه لا يمكن عدُّ هرتزل يهوديّا . أما صديقه ماكس نوردو ، فكان يرى أنه سيأتى يوم يحل فيه كتاب هرتزل الدولة اليهودية محل التوراة . وكان المستوطنون الصهاينة فى الثلاثينيات يقومون بمظاهرة فى يوم كيبور (أكثر الأيام قداسة فى التقويم اليهودى) ويسيرون أمام حائط المبكى (أكثر الأماكن قداسة) ليأكلوا ساندويتشًا من لحم الخنزير إعلانًا عن نجاحهم فى التخلص من موروثهم اليهودى . بل إن «الدولة اليهودية» ذاتها كانت ستسمى «الدولة العبرية» حتى يتم الابتعاد عن كلمة «يهودية» الكريهة (فى تصور مؤسسى هذه الدولة) . وبعد قيام الدولة الصهيونية ، نجد أن غالبية السكان من اللادينيين الشرسين فى موقفهم العدائى للدين والأخلاق .

وثمة صراع شرس بين الأغلبية العلمانية فى إسرائيل والأقلية التى لا تزال تستخدم الخطاب الدينى . أما بالنسبة ليهود العالم (وغالبيتهم توجد فى العالم الغربى) فقد اكتسحتهم العلمانية (وهو أمر متوقع) وتزايد انصرافهم عن العقيدة اليهودية ، بل وبدأت هويتهم (أو بقاياها) تختفى من خلال تصاعد معدلات الاندماج والزواج المختلط . وقد شكا أحد الحاخامات فى أمريكا اللاتينية من أن اليهود منصرفون عن التردد على دور العبادة اليهودية ، وأن الفتيات اليهوديات لا يقمن شعائر يوم السبت ، بل يذهبن بدلاً من ذلك إلى البلاج مع أصدقائهن من الأغيار مرتديات مايوهات تكشف من جسدهن أكثر مما تغطى (سماها الحاخام مازحًا : مايوهات ما بعد البيكنى post-bikini [على وزن ما بعد الحداثة] نظراً لأنها أصغر من أى مايوهات شاهدها فى حياته) .

أما تصريحات بن جوريون (ورابين وغيرهما) التى تتمسح بالعقيدة اليهودية ، فيجب أن ندرك أن بن جوريون يرى أن التوراة ليست أحد كتب اليهود المقدسة بالمعنى الدينى ، وإنما هى كتاب فلكلور الشعب اليهودى (شأنها شأن السيرة الهلالية وألف ليلة وليلة بالنسبة للعرب) ، وبالتالى فهى ليست ملزمة أخلاقيّا ، فهى بمنزلة رباط إثنى يربط أعضاء الشعب (الفولك) بعضهم ببعض ، وهى تعبير عن «روح الشعب» . والتوراة مقدسة فى هذا السياق بمقدار ما تعبِّر عن قداسة الشعب اليهودى ، وليس عن أى قداسة متجاوزة لعالم المادة بأى شكل . ومن هذا المنظور ، صرح بن جوريون بأن خير مفسر للتوراة هو الجيش الإسرائيلى ! فالمسألة علمانية داروينية محضة ، مسألة قوة عسكرية شرسة تساندها ادعاءات توراتية فلكلورية لا علاقة لها بخالق أو عقيدة . ويتجاهل المعادون لليهود واليهودية والصهاينة كل هذه الحقائق ، ويكررون أنه مهما قال اليهودى عن نفسه من أنه انسلخ عن اليهودية ، فهو يظل فى أعماق أعماقه يهوديّا ، بل صهيونيّا ، فمن وُلد يهوديّا يظل يهوديّا ومن ثَمَّ صهيونيّا طيلة حياته .

ويسقط نموذج العداء لليهود في الرؤية الصهيونية بشكل عملي أعمق حين يخيف الناس من اليهود بشكل عام بحيث يهابون الحرب قبل دخول المعركة، وكلما زاد الرعب من إسرائيل واليهود ازدادت صورة اليهودي سوءًا. ونحن نعرف أسلحة الرعب التي تشيدها الدول الكبرى وهي تعلم مسبقًا أنها لن تستخدمها، ولكنها مع هذا تستمر في تشييدها لتبث الرعب في قلب عدوها دون أن تدخل في حرب ساخنة. والمعادون لليهود واليهودية ينجزون هذا للصهاينة مجانًا. وكما قال يوئيل ماركوس في جريدة هآرتس (٣١ ديسمبر عام ١٩٩٣) «إن البروتوكولات [بسبب أثرها على أعداء اليهود] تبدو كأن الذي كتبها لم يكن شخصًا معاديًا لليهود؛ بل يهوديًا [أي صهيونيًا] ذكيًا يتسم ببُعد النظر».

وفي الأدبيات الصهيونية، يوجد إدراك عميق لهذا التلاقي بين الفريقين. فهرتزل يتحدث عن أصدقائنا «أعداء اليهود»، وبلفور أدرك أن تحيزه للمشروع الصهيوني يضرب بجذوره في عدائه لليهود ورغبته في تخليص أوربا من اليهود حلاً للمسألة اليهودية. ومقولة تخليص أوربا من اليهود، بحُسبانها مقولة (صهيونية/ معادية لليهود) أساسية كامنة، تتبدى في شخصية مهمة في تاريخ الحركة الصهيونية تم إخفاؤها تمامًا وتندر الإشارة إليها وهو ألفريد نوسيج. ونوسيج هذا شارك في تأسيس المنظمة الصهيونية مع هرتزل وابتعد عنه بالتدريج. وكان فنانًا ومتخصصًا في الديموجرافيا اليهودية يعرف أعداد أعضاء الجماعات اليهودية وأماكن تركزهم في أوربا. وقد امتد به العمر حتى أواخر الثلاثينيات من هذا القرن، فتعاون مع الجستابو في وضع مخطط لتخليص أوربا من اليهود عن طريق إبادتهم. فرؤية نوسيج وموقفه هما لحظة تبلور نماذجية للرؤية الغربية الصهيونية. وقد قبض عليه اليهود المحاصرون في جيتو وارسو وحاكموه فحكم عليه بالإعدام ونفذ الحكم! وتمكننا مقولة «تخليص أوربا من اليهود» من ملاحظة أوجه الشبه بين آرثر بلفور وأدولف هتلر، فكلاهما يود تحقيق هذا الهدف. ولكن، على حين حاول بلفور التخلص منهم من خلال إرسالهم إلى مستعمرات الإمبراطورية الإنجليزية، حاول هتلر التخلص منهم بطريقة غير بلفورية، بأن أرسلهم إلى معسكرات الاعتقال والغاز. وقد اضطر هتلر للجوء لهذه الطريقة لأن أوربا كانت قد صادرت كل ممتلكات ألمانيا الاستعمارية وأجهضت مشروعها الاستعماري. وإن كان هتلر ـ والحق يُقال ـ لا يُمانع قط في الطريقة البلفورية، ولذا تبنَّى عدة مشروعات صهيونية، مثل مشروع موزامبيق، ولكنها لم يُقدَّر لها النجاح. إن نموذج معاداة اليهود، بسقوطه في التعميم الاختزالي، يشكِّل فشلاً أخلاقيًا، فهو لا يحاول التمييز بين الطيب والخبيث، فالآخر هو الشر متجسداً بغض النظر عن سلوك بعض أفراده. وهذا تزييف للحقيقة وادعاء بالباطل،

وغرق فى العنصرية التى تنمط كل البشر مسبقًا، وخرق لكل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية. والأدهى والأمر أن هذا النموذج لا يفيد كثيراً من الناحية العملية. فأصحابه ابتداءً، يرون أن الصهيونية، ومن ثم عداءنا لإسرائيل، مصدره نزعة اليهود الشيطانية. واستناداً إلى هذه الرؤية المخيفة، قد ينجح نموذج المؤامرة فى مراحله الأولى فى تخويف الجماهير وتوليد العداء للعدو الصهيونى، بل وفى تجنيدها ضده. ولكنه، بعد قليل، سيجابه الحقيقة المرة وهى أن الناس قد يصدقون ما يبشر به هو نفسه، وهو أن اليهود شياطين، قوة لا تُقهر (مثل جيش الدفاع الإسرائيلى)، أو أنهم يحكمون العالم، وأن أيديهم الخفية موجودة حقًا فى كل مكان، ومن ذا الذى يريد التصدى لقوة هائلة مثل هذه تشبه القضاء والقدر، وتحكم العالم بأسره وتمتد أيديها الخفية لكل مكان؟

إن مثل هذه الرؤية تحول اليهود إلى عباقرة وشياطين، أى إلى قوة عجائبية. فأما إن كانوا شياطين، فنحن لا نملك إلا الاستعاذة بالله أو الفرار أو الاستسلام، وأما إن كانوا شعبًا من العباقرة، يدهم الخفية متحكمة فى العالم بأسره، فنحن بطبيعة الحال لا قِبَل لنا بالحرب ضدهم، فهذا يقينًا فوق طاقة البشر، أليس كذلك؟ وبذا يكون نموذج العداء لليهود تعبيراً عن فكر السلبية والاستسلام والهزيمة الذى يخرج بعدونا من سياق ما هو إنسانى وتاريخى وزمنى، ويقذف بنا فى خندق مظلم. ويخيل لى أن إدمان بعض العرب لهذا النموذج هو محاولة غير واعية منهم لأن يستعيدوا شيئًا من التوازن النفسى أمام عدو استولى على أرضنا ثم ألحق بنا الهزائم. ونحن ننسب له قوة خارقة حتى يتم تسويغ الهزيمة، لأنه لو كان عاديًا يمكن إلحاق الهزيمة به، فإن ضعفنا وهواننا أمام أنفسنا سيظهر بوضوح.

ويمكن القول إن جميع من يتحرك فى أرض الممارسة الحقيقية (سواء أكان من المفاوضين أم المجاهدين الفلسطينيين) يرفضون نموذج العداء لليهود واليهودية فى ممارساتهم، لأنهم لو نظروا لليهود بحُسبانهم شياطين لأصبح التفاوض مستحيلاً (إلا، بطبيعة الحال، من منظور الاستسلام) ولأصبح الجهاد أكثر استحالة. فالمفاوضون والمجاهدون يقومون بأنسنة اليهود، أى تحويلهم إلى بشر لهم خصوصياتهم التاريخية وخاضعين لعوامل الزمان والمكان. هذا على عكس بعض أعضاء النخبة الحاكمة العربية الذين يؤمنون فى قرارة أنفسهم بأن «اليهود» قوة عظمى تمسك بمقاليد الأمور، وأنه لابد من «التفاهم» معهم، إذ لا قبل لنا بهم. وقد أخبرنى أحد أعضاء النخب الحاكمة العربية متباهيًا، وكان سفيراً لبلده فى إحدى العواصم الأوربية المهمة، فقال: «حينما عيِّنت

سفيراً لبلدى قيل لى إن سر النجاح يكمن فى ألا أتحدث عن النساء واليهود، وقد فعلت وأمنت شرهما!». وهكذا نجا صاحبنا من مؤامرتين دفعة واحدة: مؤامرة الإناث على الذكور، واليهود على العالم! ويتصور البعض أن «أنسنة» اليهود تعنى «تبرئة ساحتهم» والتعاطف معهم (كما يقولون). وفى هذا خلل ما بعده خلل. أما بخصوص تبرئة ساحتهم، فهذا يفترض أن الصراع عبارة عن مرافعات، وأننا نحاكم الصهاينة ولا نقاتلهم، وهو أمر أبعد ما يكون عن الحقيقة. أما التعاطف مع اليهود فهذا ناجم عن سوء فهم لمصطلح «أنسنة»، فقد جاء فى الذكر الحكيم ﴿ وَلا تَهِنوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِن تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لا يَرْجُونَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (النساء ١٠٤).

ولعل ما قاله مارك توين عن اليهود يلخص موقفى وبدقة بالغة: Jews are members of the human race, worse than that I cannot say of them: اليهود بشر، ولا يمكننى أن أقول ما هو أسوأ من ذلك عنهم. فالاستعمار ظاهرة إنسانية، والعنصرية ظاهرة إنسانية، والاستغلال هو الآخر ظاهرة إنسانية، والشر ظاهرة إنسانية بمعنى أنها كلها ظواهر من صميم وجودنا الإنسانى، ولذا يمكن رصدها وتفسير معظم جوانبها. ويختلف التفسير والفهم عن التعاطف والتقبل، وهما ضروريان للتعامل مع الواقع وتغييره، أى أن الاجتهاد ضرورى للجهاد، فبدون الاجتهاد يصبح الجهاد انتحاراً لأنه سيعنى أننا نقذف بأنفسنا فى نيران عجائبية غامضة دون سابق معرفة.

الفصل السادس
معاداة اليهود: تفكيك وتركيب ثلاث حالات

نجح الصهاينة فى إشاعة إدراكهم الاختزالى للواقع عن طريق تناول أحداث ووقائع وأساطير العداء لليهودية، وذلك بعد تجريد هذه الأحداث وتلك الوقائع من سياقها التاريخى والاجتماعى والإنسانى بحيث يمكنهم فرض معنى صهيونى عليها. وهذا ما يمكن أن يحدث لأى واقعه تاريخية يتم فصلها عن سياقها ومركب الأسباب الذى أدى إلى ظهورها، فتتحول إلى مجرد واقعة ليس لها أبعاد تاريخية وتبدو كما لو أنها ليست جزءاً من نمط متكرر. وقد تسرب هذا الإدراك الصهيونى إلى وجداننا وأصبح ـ دون وعى منّا ـ جزءا من ترسانتنا الإدراكية. ولكى ندرك أبعاد هذه العملية الاختزالية سنتناول ثلاث وقائع فى تاريخ العداء لليهودية عادة ما يشير لها الصهاينة فى كتاباتهم. وسنحاول أن نبين كيف يفرضون الدلالة الصهيونية عليها ليدعموا رؤيتهم وليكتسبوا لها الشرعية، أى أننا سنقوم بعملية تفكيكية توضح لنا النماذج الإدراكية الصهيونية الكامنة وكيف تنجح هذه النماذج فى إعادة صياغة الواقع واختزاله بما يخدم الرؤية والمصالح الصهيونية. ولكننا فى هذه الدراسة لن نقف عند هذا الحد بل سنقوم بعملية تركيبية، وسنحاول أن نطرح تصوراً أكثر عمقًا وإنسانية وتفسيرية لنفس الوقائع والأحداث، وسننجز ذلك عن طريق ربط الوقائع التى وردت فى الكتابات الصهيونية بوقائع أخرى استبعدها الصهاينة بحيث تظهر الأنماط التاريخية الإنسانية العامة. كما أننا سنضع هذه الوقائع فى سياقها التاريخى والإنسانى وبذلك تكتسب معناها التاريخى الإنسانى الأعمق الذى يحرص الصهاينة على حجبه، حتى يوظفوها لصالح رؤيتهم الصهيونية الاختزالية.

الوقائع الثلاث:

أولى الوقائع هو ما يسمّى بـ «تهمة الدم» أى اتهام اليهود بأنهم يقتلون صبيّا مسيحيّا فى

عيد الفصح سخريةً واستهزاء من صلب المسيح. ونظراً لأن عيدى الفصح المسيحى واليهودى متقاربان زمنيّا، فقد تطوّرت التهمة وأصبح الاعتقاد بأن اليهود يستعملون دماء ضحيتهم فى طقوسهم الدينية وأعيادهم، وخصوصاً فى عيد الفصح اليهودى الذى أشيع أن خبز الفطير غير المخمّر (الماتزوت) الذى يؤكل فيه يعجن بدماء الضحية.

وتمتد جذور تهمة الدم إلى عصر الإغريق والرومان، أى إلى ما قبل العصور المسيحية. فقد أتى فى كتابات آبيون الهيلينى (السكندرى) وديمقريطس الرومانى إشارة إلى أن اليهود يقدمون ضحايا بشرية إلى آلهتهم. ولكن هذا الادعاء لم يصبح جزءاً من الصورة الذهنية لليهود، ولم توجه هذه التهمة إليهم بشكل متكرر إلا فى القرون الوسطى المسيحية فى العالم الغربى.

وقد وجهت أول تهمة دم فى القرن الثانى عشر فى إنكلترا، فى وقت كان اليهود يمارسون فيه نشاطهم التجارى والمالى. فقد حدث أن أفراداً كثيرين اقترضوا أموالاً من المرابى اليهودى، ولم ينجحوا فى تسديدها، وآلت ملكية بعض أراضيهم أو ربما منازلهم إلى المرابى. حينذاك، اتهم اليهود بأنهم ذبحوا طفلاً عمره أربعة أعوام ونصف العام يدعى وليام فى الجمعة الحزينة فى عام ١١٤٤، وقال أحد اليهود المتنصّرين إن هذا هو عيد الفصح الذى تقوم فيه إحدى الجماعات اليهودية فى إحدى مدن أوربا بذبح طفل مسيحى (وقد نُصّب وليام قديسا فيما بعد). ثم وُجّهت تهم دم أخرى فى مناطق مختلفة فى إنجلترا بين العامين ١١٦٨ و١١٩٢. وقد انتشرت التهمة إلى فرنسا، فوجّهت التهمة فى بلوا فى العام ١١٧١. كما وجهت التهمة إلى اليهود خمس عشرة مرة فى القرن الثالث عشر، من بينها حالة الطفل هيو من مدينة لنكولن (١٢٥٥) التى يذكرها تشوسر فى قصيدته القصصية **حكايات كانتربرى**. واستمر توجيه التهمة حتى منتصف القرن العشرين، ومن أشهرها حادثة دمشق (١٨٤٠) وقضية بيليس (١٩١٣). وتعد حادثة دمشق استثناء من حيث حدوثها فى العالم الإسلامى؛ إذ إن تهمة الدم تكاد تكون ظاهرة مقصورة على العالم المسيحى. وكانت هذه التهمة تأخذ عادة الشكل التالى: يختفى شخص مسيحى (فى العادة طفل)، أو يوجد ميتًا، فيتذكر أحد الأشخاص أن هذا الطفل شوهد آخر مرة بجوار الحى اليهودى أو أن هناك عيداً يهوديا ما (تتطلب شعائره دم نصرانى) فيوجّه إلى اليهود تهمة قتله ويتم القبض على بعض أعضاء الجماعة اليهودية، ويتم تعذيبهم ثم شنق بعضهم. ويشير الصهاينة إلى وقائع تهمة الدم بحسبانها دليلاً قاطعًا على الكره المتأصل فى نفوس الأغيار لليهود، وعلى استحالة اندماج اليهود فى مجتمعات غير يهودية.

أمّا الواقعة الثانية، فهى حادثة دريفوس الشهيرة، وبطلها هو ألفريد دريفوس الذى كان من كبار الضباط الفرنسيين، وكان اليهودى الوحيد فى هيئة أركان الجيش الفرنسى. ولد دريفوس فى الإلزاس لأم يهودية ثرية مندمجة فى محيطها الفرنسى. ونظرًا لأن اسمه كان فلهاوزن، وهو اسم ألمانى النكهة، فقد غيره إلى اسمه الفرنسى الذى اشتهر به. وقد اتهم دريفوس بأنه أعطى وثائق سرية عسكرية للملحق العسكرى الألمانى فى باريس، فوجهت إليه تهمة الخيانة العظمى والتجسس لحساب ألمانيا فى عام ١٨٨٤، وقد قامت السلطات العسكرية بمحاكمته. وتابعت الصحافة المعادية لليهود آنذاك الأحداث. وكانت تعبئ الرأى العام ضد دريفوس، مما خلق جوًا غير ملائم لضمان حياد المحاكمة. وفى نهاية الأمر، قضت المحكمة عليه بالسجن مدى الحياة، وجرد دريفوس من رتبته علنًا أمام الجماهير، ونفى إلى «جزيرة الشيطان»(ديفلز أيلاند) التى تقع على الساحل الإفريقى، وكانت مستعمرة من قبل فرنسا. وقد رحّبت الصحافة المعادية لليهود بالحكم. ويشير الصهاينة إلى هذه الواقعة بحسبانها دليلاً قاطعًا على استحالة اندماج اليهود. ففى بلد الثورة الفرنسية ذاتها، تندلع فجأة موجة من العداء لليهود فتوجه لهم الاتهامات الباطلة، ويجد اليهودى نفسه وحيدًا فى مواجهة ذئاب الأغيار (على حد قول أحد المفكرين الصهاينة)!

أما الواقعة الثالثة، فهى حادثة ليو فرانك، وهو يهودى أمريكى ولد فى تكساس ونشأ فى بروكلين. وكان يعمل مديرًا لمصنع أقلام فى أتلانتا (جورجيا)، حيث قبض عليه بتهمة قتل فتاة بيضاء عمرها ١٣ عامًا، تدعى مارى فيجان، بعد محاولة اغتصابها. وقد حوكم فرانك وأُصدر حكم بإعدامه. ويدَّعى الصهاينة أن كونه يهوديًا كان عنصرًا مهما أثر فى محاكمته وفى الأحداث التى تلتها. وحينما خفّف حاكم الولاية الحكم إلى السجن مدى الحياة، هاجمت مجموعة من المواطنين السجن واختطفت فرانك وشنقته فى المدينة التى ولدت ودفنت فيها ضحيّته المفترضة، وهو ما يسمى فى اللهجة الإنكليزية ـ الأمريكية «لينشنج Lynching»، (أى اختطاف مساجين وشنقهم برغم سلطة القانون).

وترد الوقائع الثلاث السابقة فى الكتابات الصهيونية مجردة من سياقها التاريخى ودون أن ترتبط بوقائع أخرى مماثلة حدثت لأقليات أخرى وكأنها كلها تعبير عن ظاهرة واحدة: كره الأغيار الأزلى لليهود. والنتائج التى تُستخلص للقارئ، هى أن اليهود كتلة واحدة وكل متجانس وأنهم لا ينتمون إلى مجتمعاتهم؛ إذ إن هذه المجتمعات غير اليهودية (مجتمعات الأغيار) تنبذهم وتضطهدهم، لا لذنب اقترفوه سوى أنهم «يهود». ولا يوجد فارق جوهرى بين الصهاينة وأعداء اليهود فكلا الفريقين يرى أن كل المجتمعات تنبذ

اليهود وتضطهدهم. وبينما يرى الصهاينة أن سبب النبذ هو رفض الأغيار لهم، يرى المعادون لليهود أن سبب النبذ هو أنهم يستحقون النبذ. ولكن الفريقين يتفقان على حتمية النبذ والاضطهاد بسبب الطبيعة الخاصة لليهود، وبالتالى حتمية «خروجهم» (فى المصطلح الصهيونى) و«طردهم» (فى المصطلح المعادى لليهود).

تهمة الدم فى سياقها التاريخى:

وحتى ندرك الحقيقة الإنسانية التاريخية الحقيقية المركبة لهذه الوقائع، لنحاول أن نضعها فى سياق تاريخى إنسانى عام. ولنبدأ بتهمة الدم. هناك خلفية تاريخية اجتماعية اقتصادية تفسر (ولا تسوِّغ) ظهور تهمة الدم. فبعد أن تحوّل أعضاء الجماعات اليهودية فى العالم الغربى إلى جماعات وظيفية وسيطة تشتغل بالتجارة والربا، كانوا يشبَّهون بالإسفنجة التى تمتص نقود كل الطبقات، والطبقات الشعبية على وجه الخصوص، ثم يعتصرها الإمبراطور لحسابه بعد ذلك (وهو أمر لم تكن الطبقات الشعبية تدركه). ومن هنا الإشارة إلى اليهود (لا بوصفهم يهودا وإنما بوصفهم أعضاء جماعة وظيفية وسيطة) على أنهم مصاصو دماء. وليس من الصعب على الوجدان الشعبى أن تجعل من المجاز حقيقة.

وكان توجيه تهمة الدم يعنى، فى واقع الأمر، شنق كثير من اليهود، من ضمنهم عدد كبير من المرابين، فقد كانت هذه هى إحدى أهم الوظائف التى اضطلع بها اليهود فى التشكيل الحضارى الغربى. وكان هذا يعنى فى كثير من الأحيان سقوط الديون؛ أى أن توجيه تهمة الدم يشبه، من بعض الوجوه، التخطيط لسرقة مصرف من المصارف؛ وكان شنق اليهود بمثابة النجاح فى هذه العملية. وهى أيضًا عملية تشبه عمليات روبن هود الذى كان يسرق من الأثرياء ليعطى الفقراء. ولكن الخزانة الملكية كانت تستفيد أحيانًا من تهمة الدم، حينما كانت ترث ديون المرابى الذى يُشنق أو يطرد. وكانت النخبة الحاكمة تنتهز الفرص لابتزاز أعضاء الجماعة اليهودية لحمايتهم.

ويبدو أن تهمة الدم صورة إدراكية نمطية تتكرر فى الوجدان الشعبى، وهى عادة اتهام يستخدمه فريق ضد أعدائه ليسقط عنهم إنسانيتهم. فهذه التهمة ليست حكرًا على اليهود؛ فقد اتُهم الغجر بأنهم يخطفون الأطفال ويمتصون دمهم؛ كما وجهت التهمة عينها إلى المسيحيين الأول، وكذلك إلى الغنوصيين، وإلى إحدى الفرق الدينية الإيطالية فى عام ١٤٦٦. وقد اتهم المبشّرون المسيحيون فى الصين، فى عام ١٨٧٠، بأنهم يسرقون

الأطفال الصينيين ليصنعوا منهم دواء سحريًا. واتهم الأجانب فى مدغشقر، فى عام ١٨٩١، بابتلاع قلوب البشر. أما الرهبان الدومنيكان، فقد اتهمهم أعداؤهم من الرهبان الفرنسيسكان باستخدام دم وحواجب طفل يهودى فى بعض طقوسهم السرية! وإذا كان المرابون الآخرون فى العصور الوسطى فى الغرب، مثل اللومبارد والكوهارسين (وهم مسيحيون)، لم توجه إليهم تهمه الدم ـ حسب علمنا ـ فقد وجّهت إليهم تهم أخرى لا تقل عنها سوءًا، كما أنهم كانوا عرضة للطرد والمصادرة والشنق.

وقد ساعد تكرار مناظر الدم والقتل فى العهد القديم على إلصاق التهمة باليهود دون المرابين المسيحيين. كما أن الطقوس الدينية لليهود، وبخاصة طقوس عيد الفصح، كانت تثير الريبة فى نفوس أعضاء الأغلبية، الأمر الذى كان يجعلهم يبحثون عن تفسير لها (علمًا بأن العهد القديم يمنع شرب الدم أو أكل اللحم قبل تصفية الدم منه).

ولم يكن اليهود يقفون فى مقابل الأغيار كما يدّعى الصهاينة. فالنخبة الحاكمة (الكنيسة والإمبراطورية والملوك) كانت تدافع عن أعضاء الجماعة ضد التهم التى كانت عامة الشعب توجّهها إليهم. فبين البابا أنوسنت الرابع، فى مرسوم أصدره عام ١٢٤٥، أن التهمة باطلة، وحرم على المسيحيين توجيهها إلى اليهود. ودافع البابا جريجورى العاشر، فى مرسوم أصدره عام ١٢٧٤، عن اليهود. كما فعل بابوات آخرون الشىء عينه. وفى عام ١٧٥٨، أصدر الكاردينال لورنزو جانجانلى (البابا كليمنت الرابع عشر فيما بعد) مذكرة يدين فيها تهمة الدم. وقد أصدر التحريم عينه الإمبراطور الألمانى فريدريك الثانى (حكم من ١١٩٤ إلى ١٢٥٠) وإمبراطور النمسا رودلف من أسرة الهابسبرج فى عام ١٢٧٥. وقد أصدرت الحكومة فى بولندا، فى العصور الوسطى، قرارًا بأن من يوجّه التهمة إلى اليهود دون أن يثبتها ببراهين قاطعة يحكم عليه بالإعدام. وقد حاول الكثير من المسيحيين والعلماء تفنيد التهمة وإقناع الناس ببطلانها؛ ولكنهم، مع هذا، فشلوا فى مسعاهم، واستمرت تهمة الدم حتى عهد قريب مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بصورة اليهودى.

أما تهمة الدم فى حادثة دمشق، فقد كانت مرتبطة بالصراع بين الاستعمارين البريطانى والفرنسى اللذين كانا يتنافسان على مدّ نفوذهما عن طريق «حماية أعضاء الأقليات الدينية». فكان الفرنسيون «يحمون» الكاثوليك والمارونيين (الذين وجّهوا تهمة الدم)، وكان البريطانيون، نظرًا إلى عدم وجود مسيحيين بروتستانت بأعداد كبيرة فى العالم العربى، «يحمون» اليهود، خصوصا أن روسيا، وهى بلدهم الأصلى، لم تكن مهتمة

بهم كثيراً بسبب وجود المسيحيين الأرثوذكس، وكذلك لأن روسيا لم يكن لها أطماع فى الشرق الأوسط، إذ إن مشروعها الاستعمارى كان موجهًا إلى مناطق أخرى. وقد أصدر السلطان العثمانى فرمانًا يجرّم فيه تهمة الدم.

المسألة، إذن، أكثر تركيبا مما يصوره الصهاينة، فتهمة الدم ظاهرة شعوبية، وليست مقصورة على أعضاء الجماعات اليهودية. كما أن العالم لم يكن ينقسم إلى يهود وأغيار، فالسلطات الحاكمة كانت تقف فى صف اليهود، إما لأسباب دينية (كما هو الحال مع الكنيسة) وإما لأسباب اقتصادية (كما هو الحال مع الأباطرة) وإما لخليط منهما (كما هو الحال مع الخليفة العثمانى)، ولكن النموذج الاختزالى الصهيونى يخفى كل هذا عن العيون حتى يمكن فرض معنى صهيونى على الواقعة.

دريفوس والصراع بين الكنيسة والقوى العلمانية:

أما الواقعة الثانية، فهى واقعة ألفرد دريفوس التى وُصفت بأنها تركت أثرًا عميقًا فى هرتزل، حتى إنه اكتشف عبث محاولة الاندماج، فتبنى بدلاً من ذلك الحل الصهيونى. وهذه فى حد ذاتها عملية تبسيط فجّة للعوامل التى أدت بهرتزل إلى اقتراح الدولة الصهيونية حلاً للمسألة اليهودية. ومن الحقائق التى لا توردها المراجع الصهيونية أن هرتزل نفسه كان مقتنعا فى بادئ الأمر بأن دريفوس كان مذنبًا وخائنا، ولا أعرف ما الذى جعله يغير رأيه فيما بعد. لكن ليس هذا هو موضوع هذه الدراسة، ولذلك فلنحاول أن نضع واقعة دريفوس فى إطارها التاريخى والاجتماعى والإنسانى لنكتشف دلالتها الحقيقية.

ابتداءً، كان دريفوس محل شك المخابرات الفرنسية لأسباب وجيهة. فالقوات الفرنسية كانت تجنّد كثيراً من يهود ألمانيا ويهود الإلزاس واللورين للعمل جواسيس لحسابها. ولذا، ساد الاعتقاد بأنه لابدّ وأن ألمانيا ذاتها كانت تفعل الشيء نفسه (وهو أمر متوقع). ويجب أن نتذكر أن هذا جزء من الإدراك الأوربى لليهود، وهو إدراك كانت بعض الممارسات التاريخية تدعمه. ففى القرن السابع عشر، قام أفراد الجماعات اليهودية فى أوربا بدور أساسى فى عملية التجسس بين الدول؛ وقد حاول أوليفر كرومويل أن يخطب ود اليهود ويوطنهم فى إنجلترا حتى يستفيد من خدماتهم بوصفهم جواسيس له.

ويلاحظ أن تلك الفترة شهدت كساداً اقتصاديًا فى أوربا، الأمر الذى أدى إلى انتقال أعداد كبيرة من المهاجرين إلى فرنسا، فجاء مهاجرون من إيطاليا وغيرها من البلدان

الأوروبية . فكان عدد الإيطاليين ١١٢ ألفا فى عام ١٨٧٢ ، ازداد إلى ٣٠٠ ألف فى عام ١٨٩٠ وقد جاء معهم قرويون، من القرى الفرنسية، يتحدثون لهجاتهم المحلية، مثل البريتون والأوڤيرنات Auvergnat. كما هاجرت أعداد كبيرة من يهود الإلزاس واللورين الذين لم يكونوا قد أصبطغوا بعد بالصبغة الفرنسية، ووصلت أعداد كبيرة من يهود شرق أوربا، الذين يتحدثون اليديشية (وهى رطانة ألمانية). وقد أدى كل هذا إلى زيادة عدد الأجانب . كما أن تزايد يهود شرقى أوربا ويهود الإلزاس واللورين على حساب العنصر اليهودى الفرنسى المحلى أدى إلى تصنيف كل أعضاء الجماعة اليهودية على أنهم أجانب . ومن المعروف أنه، فى فترات الكساد الاقتصادى، تتعرض العناصر الأجنبية للهجوم من قبل السكان المحليين الذين يتهمون العناصر الوافدة بأنها سبب الأزمة، إذ إن العامل الأجنبى يرضى بأجر أقل ومستوى معيشى أكثر انخفاضًا .

علاوة على هذا، كان الجو العام فى فرنسا آنذاك متوترًا، خصوصا بالنسبة إلى أفراد الجماعة اليهودية، بعد هزيمة الجيش الفرنسى على يد الألمان فى عام ١٨٧٠ ، إذ كانت العناصر الليبرالية (التى كانت تضم نسبة عالية من اليهود) تقف ضد فكرة الانتقام من ألمانيا. كما أن المد العلمانى كان آخذا فى التزايد وفى الإصرار على فصل الدين عن الدولة بشكل كامل. ويجب أن نتذكر أن الثورة الصناعية قد اقتلعت كثيرين من جذورهم، وأدت إلى إفقارهم، وقذفت بهم إلى المدن الكبرى مثل باريس. وكان هؤلاء المقتلعون يشعرون بعدم الأمن تجاه المجتمع الجديد، بعلمانيته وثوريته وقيمه التجارية، والذى كان اليهود يتواجدون فى مركزه. وإضافة إلى ذلك، كان هناك عدد كبير من اليهود بين قادة كومونة باريس فى عام ١٨٧١ . وقد أدى هذا كله إلى الربط بين الجماعة اليهودية والعناصر الثورية والعلمانية والفوضوية فى المجتمع. وعلى الرغم من هذا، ارتبط اليهود (عبر تاريخ أوربا، منذ العصور الوسطى حتى العصر الحديث) بالمصالح المالية الكبيرة وبالمصارف وبالشبكات المالية والتجارية، وهى صورة دعمها بروز أسرة روتشيلد فى عالم التجارة والمال.

وهكذا أصبح اليهودى رمزًا متبلورًا لكثير من العناصر المتناقضة ومحط شك الجماهير وكرهها؛ فهو الأجنبى البغيض، وهو الثورى العلمانى التقدمى الذى يحمل لواء المجتمع الجديد المدمر، ولا يكترث بأى قيمة سوى الربح، ولا يرتبط بأى أرض سوى السوق. وقد كانت الصحف المعادية لليهود تشير إلى دريفوس بوصفه إلزاسيًا وأجنبيًا وعضوًا فى طبقة المموّلين الأثرياء .

وقد انضمت أعداد كبيرة من ضحايا الثورة الصناعية إلى التنظيمات المعادية لليهود التى كانت تستخدم خليطًا جذابًا ومريحًا من الديباجات المسيحية والاشتراكية والعرْقية، وتطرح صورة لمجتمع مبنىّ على التضامن المسيحى والتكافل الاجتماعى والتَعاون الاقتصادى، مجتمع يقف على طرف النقيض من المجتمع الصناعى الجديد، المبنى على التنافس والتقاتل، والذى يؤمن بإمكانية البقاء للأصلح وللأقوى وحسب. وقد انضمت غالبية أفراد الجماعة اليهودية المتمركزين فى العاصمة إلى القوى العلمانية والتقدمية التى أدارت المعركة مع العناصر الدينية والمحافظة. فاليهودى كان بلا شك رمزًا مهمًا للقوى الجديدة، ولكنه لم يكن قط أحد أطراف المعركة، إذ كان جزءا من كل، والكل هو القوى الاجتماعية المتصارعة فى المجتمع الفرنسى فى أواخر القرن التاسع عشر، والتى كانت كل واحدة منها تحاول أن تصوغ المجتمع حسب رؤيتها. وقد حوّلت هذه القوى قضية دريفوس إلى حلبة صراع فيما بينها.

فى عام ١٨٩١، اكتشف جورج بيكار، رئيس مخابرات الجيش الفرنسى، والبطل الحقيقى لواقعة دريفوس، أدلة تثبت أن دريفوس برىء من التهمة المنسوبة إليه، وأن أصابع الاتهام تشير إلى شخص آخر هو الميجور إسترهازى الذى كان قد أدى دورًا مهمًا فى سير أحداث القضية بحيث انتهت إلى الإدانة التامة للكابتن دريفوس. وقد حاول بيكار إقناع المسئولين بإعادة المحاكمة، لكنه أُمِر بالتزام الصمت، ونُقل إلى تونس بسبب ذلك.

وقد شُنت حملة إعلامية مكثّفة قادها المفكّر الفرنسى اليهودى برنارد لازار، للمطالبة بإعادة النظر فى القضية، فكتب مقالات عدّة دافع فيها بحماسة عن دريفوس، كما طالب رئيس مجلس الشيوخ الفرنسى بإعادة النظر فى القضية، لاقتناعه ببراءة دريفوس. وتحت إلحاح الموقف المتفجر وإصرار بيكار، قُبض على الميجور إسترهازى، وحوكم ذرًا للرماد فى العيون، ولكنه بُرّئ لعدم كفاية الأدلة. فكتب الروائى الفرنسى إميل زولا سلسلة مقالات تحت عنوان «إنى أتهم» هاجم فيها المحاكمتين؛ وكانت النتيجة أن اتهم زولا بالقذف العلنى، وحكم عليه بالسجن، فهرب إلى إنجلترا. وفجأة، برزت أحداث جديدة غيّرت مجرى القضية، فقد انتحر شاهد الإثبات الأول فى القضية، الكولونيل هيوبرت جوزيف هنرى، فى أثناء استجوابه، وذلك بعد أن اعترف بتزويره للوثائق التى أدت إلى إدانة دريفوس. وعندما علم إسترهازى بحادث الانتحار، اعترف بجريمته، وفرّ إلى إنجلترا. وفى صيف عام ١٨٩٩، أمرت محكمة النقض بإعادة محاكمة دريفوس فى ضوء

الأحداث التى استجدت، ولكن تحت ضغط بعض الشخصيات ذات النفوذ فى الجيش أعلن، مرة أخرى، أنه مذنب. وفى هذه المرة، حُكم عليه ـ مع مراعاة الظروف المخففة ـ بالحبس عشر سنوات كان قد قضى خمسًا منها فى المنفى. وبعد أيام عدة، أمر الرئيس الفرنسى إميل لوبيه بالعفو عنه. وقد حثّه كثير من أصدقائه والمدافعين عنه على استئناف المعركة لإثبات براءته التامة، لأن القضية قضية مبدئية تتجاوز الأشخاص، غير أن دريفوس نفسه لم يكن مدركًا للأبعاد السياسية التى اتخذتها هذه القضية، فكان كل ما يتمناه، وتتمناه عائلته الثرية المندمجة، هو الإفراج عنه، سواء عن طريق العفو أو التبرئة، ولذا قبل قرار العفو. أما بيكار، فقد أصبح بطلاً قوميًا، ورقّاه رئيس الجمهورية إلى مرتبة بريجادير جنرال، وعُيِّن فيما بعد وزيرًا للحرب.

وفى عام ١٩٠٣، أعيدت محاكمة دريفوس مرة أخرى، بضغط من القوى العلمانية والثورية، وصدر الحكم بتبرئته، وأعيدت إليه حقوقه السابقة؛ وعيِّن فى هيئة الأركان مرة أخرى، بوظيفة مأمور، وتلقى وسام شرف، ولكنه ما لبث أن ترك الخدمة. وعُين فى أثناء الحرب العالمية الأولى كولونيلاً وقائدًا لأحد قطاعات باريس. وقد عمقت هذه القضية الخلافات الموجودة بين مؤيدى وخصوم النظام الجمهورى فى فرنسا، وأدّت إلى تقوية الأحزاب الاشتراكية، كما أنها كانت وراء القانون الذى صدر فى عام ١٩٠٥، بفصل الدين عن الدولة.

إن قضية دريفوس لم تكن قضية بسيطة، كما أنها لم تكن قضية يهودية، فدريفوس ذاته كان يهوديًا ولكنه لم يكن بطل القصة وإنما موضوعها وساحتها. أما بطل القصة الحقيقى فلم يكن يهوديًا، كما أن عنصر «اليهود» لم يكن سوى أحد العناصر الكثيرة لصراع القوى (العلمانيون ضد الدينيين). فالقضية كانت قضية خاصة بالمجتمع الفرنسى فى إحدى المراحل المهمة لتحوله بعد تصاعد معدلات العلمانية فيه. ولا يمكن فهم القضية بالعودة إلى ما يسمى التاريخ اليهودى أو حتى تاريخ الجماعة اليهودية فى فرنسا، ففى هذا اختزال لها وفرض معنى يهودى صهيونى عليها؛ فالواقعة جزء من تاريخ فرنسا، وتاريخ أوربا ككل، فى مرحلة تحول مفصلية.

واقعة ليو فرانك:

أما الواقعة الثالثة، فهى واقعة ليو فرانك. وسنكتشف مرة أخرى أن يهودية ليو فرانك لم تكن هى العنصر الأساسى الذى أدى إلى اضطهاده وقتله، فأهل الجنوب لم ينظروا إليه

بوصفه يهوديًا، وإنما بوصفه رمزًا متبلوراً لعناصر تاريخية واجتماعية وثقافية عدة ليس لها علاقة وثيقة بيهوديته (شأنه في هذا شأن دريفوس). وأهم هذه العناصر على الإطلاق هو أن المجتمع (مسرح الواقعة) كان يخوض هو الآخر ثورة صناعية حقيقية متأخرة، مع كل ما يصاحب مثل هذه الانقلابات من ظروف صحية سيئة وأمراض اجتماعية عاش في ظلها أعضاء الطبقة العاملة من البيض المحليين، أو المهاجرين المقتلعين من جذورهم الزراعية، سواء في أوربا أم في الجنوب.

ومن مظاهر الثورة الصناعية تركّز السكان في المدن. وقد تضاعف عدد سكان مدينة أتلانتا، في ولاية جورجيا، بين عامي ١٩٠٠ـ ١٩١٣، إذ زاد من ٨٩٨٧ نسمة إلى ١٧٣,٧١٣ نسمة، وهو يعد أعلى معدّل ارتفاع لأي مدينة أميركية في الفترة عينها (باستثناء برمنجهام في ولاية ألباما). وكان نمو المدينة عشوائيًا، فلم توجد المؤسسات اللازمة للحياة الإنسانية الكريمة، مثل أماكن الترويح، أو أماكن السكن، أو ما يكفي من المستشفيات العامة. وكانت أتلانتا تعاني من أزمة مساكن، فقد كان يوجد ٣٠,٣٠٨ مسكن لـ ٣٥,٨١٣ أسرة، ونصف هذه المساكن لا تصله المياه، وكان حوالي ٥٠ ألف شخص يعيشون في منازل لا يوجد فيها نظام للصرف. وكانت نسبة تلوّث الجو عالية للغاية، ولهذا انتشرت الأمراض، مثل التيفوئيد وغيره، وارتفعت معدّلات الوفاة. ويقال إن ٩٠ بالمائة من المسجونين كانوا يعانون من مرض الزهري. وقد زاد فقر سكان أتلانتا بشكل رهيب (كان الطفل يتقاضى ٢٢ سنتًا نظير عمله لمدة أسبوع، وقد ذهبت ماري فيجان لتتقاضى أجرها عن أسبوع كامل أي دولارا وعشرين سنتًا).

ولم يكن الجو موبوءًا من الناحية المادية فحسب، وإنما من الناحية الأخلاقية أيضًا (وهذا أمر متوقّع في مثل هذا المجتمع). وقد انتشرت كل أنواع الجرائم؛ من السرقة والقتل والدعارة والسكر. وكانت نسبة الجريمة في أتلانتا هي أعلى النسب في الولايات المتحدة الأمريكية، وتعادل نسبتها في شيكاغو عاصمة الجريمة في العالم. وقد قبضت الشرطة، في عام ١٩٠٧، على ١٧ ألف شخص من مجموع السكان البالغ عددهم ١٠٢,٧٠٠ ومع هذا، كان جهاز الشرطة هزيلاً للغاية؛ إذ لم يكن مجموع العاملين في قوة الشرطة يزيد على ٢٠٠ شرطي. وكان في هذه المدينة الواسعة مركز شرطة واحد، ولذا كان كثير من المجرمين يفرّون من قبضة القانون. وقيل إنه بين كل ست جرائم قتل كانت جريمة واحدة تضبط. وفي عامي ١٩١٢ و١٩١٣ بالذات، كان هناك ١٢ جريمة قتل لم تمتد الشرطة إلى مرتكبيها.

هذه هى بعض مظاهر الثورة الصناعية فى أتلانتا. ويجب التنبيه إلى أن هذه الثورة كانت جزءًا من عملية غزو واسعة. فالجنوب الأمريكى مسرح الواقعة كان لا يزال يشعر بمذاق الهزيمة فى الحرب الأهلية (١٨٦١ـ ١٨٦٥) حين ألحق الشمال الصناعى الهزيمة بالجنوب الزراعى وأكد سلطة الحكومة الفيدرالية على حساب استقلال الولايات المختلفة. وقد فَقَد ما يقرب من ٦٠٠ ألف شخص حياتهم إبّان هذه الحرب. وبعد انتصار الشمال، تمّ فتح الولايات الجنوبية للرأسمال الشمالى وللنخبة الشمالية التى أسست الصناعات وغزت السوق. ويرى بعض المؤرخين أن العلاقة بين الشمال والجنوب كانت علاقة شبه كولونيالية، وأن ما سمّاه الشماليون «توحيد» الولايات المتحدة الأمريكية هو، فى واقع الأمر، غزو شمالى للجنوب وهيمنة عليه. وهو غزو لمجتمع زراعى كانت علاقات شبه إقطاعية تسود فيه وتوجد على قمته أرستقراطية تعتز بمكانتها الرفيعة، وبقيَم الجنوب، وبالالتزام الإقطاعى. وكان مجتمع الجنوب مجتمعًا أنجلو ساكسونيًا بروتستانتيًا متجانسًا، لم يستقر فيه ملايين المهاجرين، كما حدث فى بقية الولايات المتحدة الأمريكية، خصوصا على الساحل الشرقى. وفى مجتمع الجنوب، كانت مؤسسة الأسرة قوية للغاية وتتّسم بقدر كبير من التماسك. وكانت المرأة هى رمز هذا التماسك الأسرى، ولذا كانت محط تقديس المجتمع. ولا شك فى أن أعضاء مثل هذا المجتمع الزراعى الأرستقراطى عادةً ما ينظرون بكثير من الاحتقار، بل والبغض، إلى الاقتصاد النقدى المبنى على التعاقد وعلى آليات العرض والطلب.

وقد كانت شكوك أهل الجنوب فى محلها، إذ إنه بعد «توحيد» الشمال مع الجنوب فُتح الجنوب للصناعات الشمالية التى هاجرت لتستفيد من العمالة الرخيصة والأراضى قليلة التكاليف والأسواق البكر. وهى صناعات لم تخدم كثيراً تقاليد المجتمع بل وساهمت فى تفكيك نسيجه المجتمعى وفى تحطيم بنية الأسرة. فكان الأطفال والنساء يعملون فى المصانع لساعات طويلة. وقد أدّى دخول الصناعات إلى تزايد معدلات التحديث والعلمنة بكل ما يتبع ذلك من تفكك اجتماعى، خصوصا أن هذه الصناعات لم تظهر نتيجة تطوّر عضوى بطىء وإنما فرضت عليه فرضًا من مجتمع اليانكى الشمالى.

كان ليو فرانك رمزًا لهذه القوة الغازية؛ فهو رجل صناعة ومدير مصنع جاء من الشمال ليستقر فى الجنوب وهو مجتمع زراعى ينظر بعين الشك إلى الصناعة، وكان يقوم باستئجار النساء والأطفال بوصفهم عمالة رخيصة فى مجتمع كان يقدّس الأسرة حتى عهد قريب. وكانت الإشارة إلى مارى فيجان تتم على أنها «عاملة المصنع الصغيرة»، أى

أنها تحوّلت إلى رمز الطفولة البريئة التى استغلّها المستثمرون من الشمال. وكان ليو فرانك خريجًا جامعيًا وعضواً فى النخبة العلمانية المهيمنة التى لا تكترث كثيراً بالقيم التقليدية فى وسط بيئة جنوبية عمالية مقتلعة من بيئتها الزراعية ولا تزال تؤمن بالقيم التقليدية والمسيحية (البروتستانتية) وتحلم بالمجتمع المتماسك الذى دُمِّر إبّان الحرب الأهلية. ولم تكن يهودية فرانك سوى بلورة لكل هذه العناصر السابقة، وكانت المعركة الحقيقية بين الشمال الصناعى الغازى والجنوب الزراعى الذى تمّ غزوه، بين ضحايا التقدّم والصناعة من جهة وممثلى هذا المجتمع الجديد الرهيب من جهة أخرى.

ولعله يكون من المفيد أن نتوقف قليلا عند نقطة الانتماء اليهودى لدى فرانك. كان فرانك يشغل منصب رئيس فرع جماعة بناى بريت اليهودية فى المدينة. ولابدّ أن نعرف كذلك، على وجه الدقّة، موقف الجنوب الأمريكى من اليهود. لقد حدّد الجنوب الأمريكى التضامن على أساس عرقى: أبيض فى مقابل أسود، على عكس الشمال الذى عرّفه على أساس عرقى أو إثنى دينى: بروتستانى أبيض أنجلو ـ ساكسونى فى مقابل كاثوليكى أبيض من أصل إيطالى أو أيرلندى، أو كاثوليكى إسبانى، أو كاثوليكى أو بروتستانتى أسود؛ وكل هذا بطبيعة الحال فى مقابل يهودى (وبالتالى يكون اليهودى الأسود فى أسفل الدرك). ومن الواضح أن التعريف الجنوبى لم يستبعد اليهود، وإنما صنفّهم على أنهم بيض، تمامًا كما يحدث فى جنوب إفريقيا. وقد سمح لهم هذا التصنيف بالاندماج والحراك الاجتماعى بدرجة عالية؛ فأصبحوا جزءاً عضويّاً من المجتمع؛ وأعضاء فى النخبة الحاكمة، وامتلكوا العبيد وتاجروا فيهم، ولم يعد هناك مقولة مستقلة لليهودى فى الوجدان الجنوبى التقليدى.

وكما أشرنا آنفًا، كان فرانك رمزاً للقوة الغازية الشمالية. ويمكن أن نضيف هنا أن كلمة «يهودى»قد اكتسبت، مع التحولات التى أُدخلت إلى الجنوب، مدلولاً جديداً. فأعضاء الجماعة اليهودية فى جورجيا لم يكونوا يهود الجنوب التقليديين وإنما كانوا وافدين، كانوا عنصراً غريبًا جديداً له طابع إثنى وظيفى مميّز. وكان يهود أتلانتا، فى عام ١٩١٠، يشكّلون أكبر جماعة من المهاجرين الأجانب؛ إذ بلغ عددهم ١٣٤٢، أى ٢٥ بالمائة من مجموع الأجانب. وعلى الرغم من أن نسبتهم لم تتجاوز واحداً بالمائة من عدد السكان، إلاّ أنهم كانوا يشكّلون جماعة وظيفية حقّقت بروزاً مشينًا. فاليهود المهاجرون كانوا يمتلكون معظم الحانات ومحلات الرهونات وبيوت الدعارة (وهذا جزء من ميراثهم الاقتصادى الأوربى). وكان زبائنهم، بشكل أساسى، من الزنوج. وقيل إن بيوت

الدعارة التى امتلكها اليهود، كانت تزيّنها صور نساء بيض لتثير شهوة الزنوج الذين كانوا يحتسون الخمر فى الحانات اليهودية «وينطلقون بعدها كالوحوش»، وهذه صورة إدراكية عنصرية ربطت الجرائم الجنسية فى ذهن سكان أتلانتا باليهود. وكان فرانك، نفسه، مشهوراً بمغازلة العاملات وملاحقتهن. وقيل إن مارى فيجان، نفسها، شكت إلى صديقاتها من محاولات فرانك الإباحية. وقد تكون هذه الاتهامات باطلة تماماً؛ فقد يكون سلوك فرانك «الإباحى» ليس سوى سلوك أى شخص من مجتمع حضرى مفتوح يتصرّف بحرية زائدة فى مجتمع مغلق أو مجتمع ذى قيم مغلقة، فتفسّر كل حركاته بشكل مبالغ فيه. قد يكون هذا هو الوضع، ولكن المهمّ إدراك الناس له ولسلوكه، وبخاصة أن اشتغال اليهود بالمهن المشينة عزّز هذا الإدراك.

إلى جانب كل هذه العناصر الاجتماعية والتاريخية والثقافية والدينية والإدراكية، ثمّة جانب إحصائى مهم. فالدراسات الصهيونية لا تكفّ عن الإشارة إلى قضية فرانك، وإلى الظلم الذى حاق به نتيجة اختطافه من السجن وشنقه، بعد أن خفّف الحاكم الحكم عليه. ولكن هذه الدراسات لا تذكر الحقائق التالية:

١ـ لم يكن احترام القانون سمة سائدة فى المجتمع. فعلى سبيل المثال، لجأت الشرطة ذات مرة إلى القبض على كل الذكور القادرين على العمل، لأن أتلانتا كانت تعانى من نقص فى العمالة. ومن المعروف أيضاً، أنه فى عام ١٩٠٩، اتُهمت الشرطة بضرب أحد الزنوج ضرباً أفضى إلى موته، وبأنها قامت بتقييد امرأة بيضاء إلى الحائط حتى زهقت روحها.

٢ـ وفى عام ١٩٠٦، اندلعت اضطرابات بين السكان، فقد هاجم البيض حى السود لعدّة أيام واشتبكوا معهم، وقتلوا عشرة زنوج وجرحوا ستين (بينما قُتل من بينهم رجلان وجرح عشرة). واضطرت المدينة إلى استدعاء الحرس الوطنى، وقيل إن الاضطرابات اندلعت نتيجة تقارير مثيرة نشرت فى الصحف عن هجوم السود على النساء البيضاوات.

٣ـ كانت المدينة فى حاجة إلى مزيد من الأيدى العاملة، وبالتالى إلى مزيد من المهاجرين، ولكن كلّما زاد عدد المهاجرين زادت نسبة الغاضبين من السكان المحليين المقتلعين. ففى عام ١٨٩١، تمّ اختطاف وشنق أحد عشر مهاجراً إيطاليّاً. وفى عام ١٨٩٩، اختطف خمسة آخرون. وفى عام ١٩٠٠، اختفى ثلاثة آخرون تحت ظروف غامضة.

٤ـ شهدت الفترة من ١٨٨٩ إلى ١٩١٨ ما مجموعه ٢٥٠٠ حالة " لينشنج » أخرى (اختطاف مساجين وشنقهم رغم سلطة القانون)، وكان معظم ضحايا الاختطاف من السود، كما تمّ اختطاف قلّة من أعضاء الأقليات الأخرى. ولكن لم يكن هناك سوى حالة اختطاف وشنق واحدة فقط ليهودى، وهى حالة ليو فرانك. وهكذا تحوّل الاستثناء إلى قاعدة، وتحوّل الخاص إلى عام، وتحولت الواقعة العابرة إلى رمز عالمى مركزى! وقد صدر عفو عن فرانك فى عام ١٩٨٦ وبُرئ اسمه.

بين حشد الحقائق ومعرفة الحقيقة:

فيما سبق، لم نحاول أن نفرض معنى محدداً على الحقائق بدلاً من المعنى الصهيونى العنصرى اللاإنسانى، وإنما وضعناها فى سياقها التاريخى الاجتماعى الإنسانى العريض. فظهر معناها الإنسانى الكامن، وتكشّف لنا أن الضحايا اليهود لم يسقطوا بسبب يهوديتهم المطلقة أو لسبب غير مفهوم أو ميتافيزيقى، وإنما سقطوا نتيجة لمركّب من الأسباب الاجتماعية التاريخية المفهومة، وأن يهوديتهم لم تكن سوى عنصر واحد ضمن عناصر كثيرة، بل لم تكن يهوديتهم ذاتها سوى بلورة لعناصر أكثر عمقًا: إذ لا يظهر اليهودى كيهودى وإنما كمراب (تهمة الدم) أو كإلزاسى أو عميل ألمانى أو أجنبى (دريفوس) أو شمالى علمانى جامعىّ صاحب مصنع (ليو فرانك) ويتكشف لنا أيضًا أن الهجوم الذى كان يتمّ على اليهود لم يكن مقصوراً عليهم وإنما كان هجومًا موجّهًا ضد كل القوى المماثلة فى المجتمع.

ونحن قد ذكرنا كل هذا لا من قبيل تسويغ الهجوم على اليهود أو على غيرهم من أعضاء الأقليات؛ فهذا ممّا لا يسمح به الإسلام (على عكس ما قد يتصوره البعض، وعلى عكس ما يشاع) ولا يمكن تسويفه، وإنما ذكرناه من قبيل محاولة فهم الوقائع واستخلاص معانيها الحقيقية. ويلاحظ أننا بهذه الطريقة نسقط عن اليهودى عجائبيته وإعجازيته وفرادته (التى يصرّ عليها الصهاينة والمعادون لليهود والتى تختزله فى عنصر واحد أو عنصرين وتعزله عن بقية البشر)، ومن خلال هذا نستعيد له إنسانيته المركبة. وإذا ما أدركنا المغزى الإنسانى الكامن فى واقعة ما، يكون الحزن من أجل الضحية حزنًا إنسانيًا لا يُوظف فى خدمة عقيدة عنصرية استيطانية؛ إذ إنه إذا سقط اليهودى، شأنه شأن أعضاء الأقليات والجماعات الأخرى، ضحيّة العنف فى مجتمعه، يصبح الحل هو أن ينضمّ إلى الجماعات التى تدافع عن حقوق الإنسان (بين أعضاء الأقليات الأخرى وأعضاء الأغلبية) وأن

يناضل من أجل حقوقه داخل مجتمعه. وتصبح القضية هى كيف ندافع عن الحقوق السياسية والمدنية والدينية لليهود، وحقوق غيرهم من الأقليات داخل وطنهم، لا أن نطالب بتهجيرهم (أو خروجهم) كما يفعل العنصريون من الصهاينة وأعداء اليهود.

وقد أشرنا من قبل إلى أن الكثيرين يتصورون أن الحقائق هى الحقيقة ولكن هذا خلل منهجى ومعرفى. فالحقائق التى أتى بها الصهاينة كانت، كلها، حقائق صلبة، ووقائع ثابتة، حدثت تحت سمع الناس وبصرهم، ولكنهم مع ذلك زيفوا الحقيقة وأخفوها. فالصهاينة، فى أغلب الأحوال، لا يختلقون الحقائق وإنما يجتزئونها وحسب، ومن خلال اجتزائها ونزعها من سياقها يفرضون عليها المعنى الذى يريدون. وحيث إنه من المستحيل أن يرصد الإنسان كل الوقائع الخاصة بحدث ما، يصبح الاختيار مسألة حتميّة، ويصبح أساس اختيار الحقائق (لا الحقائق ذاتها) هو ما يشكل مدى صدقها أو زيفها، فالصدق والكذب ليسا كامنين فى الحقائق الموضوعية ذاتها (بمعنى هل هى صادقة أم كاذبة؟) وإنما فى طريقة تناولها، وفى القرار الخاص بما يُضمّ ويستبعد منها. ومن هنا قولى إن الحقائق شىء والحقيقة شىء آخر (والحق شىء ثالث). فالحقائق شىء مادىّ صرف يوجد فى الواقع على هيئة تفاصيل متناثرة، أمّا الحقيقة فهى لا توجد فى الواقع وإنما يقوم العقل بتجريدها واستخلاصها بعمليات عقلية، حتى نصل إلى النموذج المركب الذى يفسّر أكبر قدر ممكن من الحقائق المتناثرة (أمّا الحق، فهو ينتمى إلى عالم المثل والإيمان، وهو يشكّل المنظور الأخلاقى المطلق الذى يحاكم الإنسان منه كلاً من الحقائق المادية والحقيقة الفكرية العقلية).

الفصل السابع
العبقرية اليهودية

يرى البعض أن اليهود عباقرة بطبيعتهم، وهناك من يرى أنهم مجرمون متآمرون بطبيعتهم. وبرغم التناقض الظاهرى للموقفين، فإنهما يصدران عن نفس النموذج الاختزالى الذى يرى أن اليهودى «يهودى» وحسب أو يهودى بالدرجة الأولى ثم أمريكى أو روسى بالدرجة الثانية أو الثالثة، وأن ما يحدد سلوكه (عبقريته فى الخير والشر) هو هويته اليهودية وليس أى عوامل اقتصادية أو تاريخية أو ثقافية. ولذا فإن كلاًّ من الصهاينة والمعادين لليهود يقومون باختزال اليهودى وتجريده من أى سياق اجتماعى أو تاريخى أو إنسانى ووضعه على هامش التاريخ أو خارجه، حيث يقف ليساهم فيه بعبقرية فذة، أو يحاول تخريبه بكل ما أوتى من قوة ودهاء وحيلة وعبقرية إجرامية. وسنتناول فى هذا الفصل موضوع عبقرية أعضاء الجماعات اليهودية ونزوعهم الإجرامى، ونحاول أن نفسر أسسهما التاريخية والاجتماعية من خلال استخدام نموذج مركب يجمع بين كل الأبعاد والعناصر الممكنة.

العبقرية اليهودية:

كلمة «عبقرية» تعنى مجموعة من السمات الخاصة لا تفترض بالضرورة تَميُّزاً أو علوّاً مثلما نقول «عبقرية المكان»؛ حيث لكل مكان عبقريته الخاصة، أو «عبقرية اللغة الإنجليزية» حيث لكل لغة عبقريتها الخاصة. وحينما تُستخدَم العبارة بهذا المعنى فى الكتابات الصهيونية (أو غيرها) كأن يُقال «العبقرية اليهودية»، فهى تشير إلى «الخصوصية اليهودية». ولكن هذا الاستعمال نادر، والاستعمال الشائع هو أن تشير كلمة «عبقرية» إلى درجة من درجات التَميُّز إلى جانب الخصوصية. وعبارة «العبقرية اليهودية» تفترض وجود عبقرية يهودية مستقلة، وأن العباقرة اليهود يتمتعون باستقلال عما حولهم؛ وأن

عبقريتهم تعود إلى يهوديتهم، وأن وجودهم مؤشر على تَميُّز اليهود ككل، ولذا فإننا نجد حديثًا مستفيضًا عن فضل العباقرة اليهود على الحضارة الإنسانية وعن ارتفاع نسبتهم بين اليهود على نسبة العباقرة بين الشعوب والأقليات الأخرى.

ولكننا لو نظرنا إلى العباقرة اليهود، بعد أن نضعهم في سياقهم التاريخي المتعيِّن، سنكتشف على الفور أن مقولة «العبقرية اليهودية» لا تملك مقدرة تفسيرية عالية. وسيظهر قصورها التفسيري حينما نسأل عن تلك السمات «اليهودية المشتركة» بين عباقرة مثل فيلون (الفيلسوف الذي عاش في العصر الهيليني)، وشعراء العرب اليهود (في الجاهلية)، وموسى بن ميمون (المفكر الديني اليهودي الذي عاش في العالم الإسلامي في القرن الحادي عشر)، وفرويد (المفكر النمساوي اليهودي الذي عاش في أواخر القرن التاسع عشر)، وشاجال (الفنان التشكيلي الذي عاش معظم حياته في النصف الأول من القرن العشرين)، وبرنارد مالامود (الروائي الأمريكي الذي عاش في النصف الثاني من القرن العشرين). والإجابة الوحيدة هي أن مثل هذه السمات المشتركة غير موجودة.

وإن اكتشف أحد عنصراً يهوديًا مشتركًا بين كل هؤلاء العباقرة، فإن المقدرة التفسيرية لمثل هذا العنصر ضعيفة، ولا تفيد كثيراً في فَهْم فكرهم أو طبيعة مساهمتهم في التراث الإنساني، كما أنه لا يصلح للتصنيف لأنه يوجد عدد أكبر من العناصر غير المتشابهة. ولابد لنا أن نعود إلى التقاليد الحضارية والظروف التاريخية التي شكلت فكر ووجدان كل واحد منهم حتى يتسنى لنا الإحاطة بها. فموسى بن ميمون كاتب عربي أندلسي كان يؤمن باليهودية، وتفاعَل مع التراث العربي الإسلامي. ومن خلال هذا التفاعُل نضجت عبقريته العربية، ولم تكن اليهودية سوى أحد العناصر في تكوين هذه العبقرية (وحتى هذه اليهودية كانت قد اصطبغت بصبغة إسلامية). وقصص برنارد مالامود تنتمي إلى التراث الأدبي الأمريكي لأن كاتب هذه القصص تأثر بتقاليد هذا الأدب وأتقن اللغة الإنجليزية الأمريكية وكتب روايات أمريكية تعالج موضوعات أمريكية يهودية. وحين صرح شاجال ذات مرة لمجلة تايم بأنه غير مهتم باليهودية، قامت الدنيا ولم تَقعُد، وأرسل كثير من القراء برسائل احتجاج أوضحوا فيها تأثُّر شاجال باليهودية الحسيدية. وقد يكون هذا أمرًا صحيحًا، ولكن شاجال يظل نتاج الحركات الفنية في أوربا في القرن العشرين، وبخاصة في روسيا وفرنسا. وقد تكون لبعض لوحاته نكهة حسيدية، خصوصًا أنها تعالج موضوعات يهودية مثل التوراة والحاخام، ولكنها تظل مع هذا لوحات رسمها فنان روسي فرنسي متأثر وبعمق بالتراث المسيحي! ولذا فإن عدد الكنائس التي رُسم لها لوحات يفوق بمراحل عدد المعابد اليهودية التي قام بتزيينها.

وإذا ما تركنا مجال الفنون والإنسانيات، يصبح الحديث عن العبقرية اليهودية عبثًا وهراء لا طائل من ورائه. فبأى معنى يمكننا أن نقول إن نظرية النسبية قد تَوصَّل إليها أينشتاين من خلال عبقريته اليهودية، وكأن أينشتاين كان من الممكن أن يصل إلى ما وصل إليه من اكتشافات باهرة دون جهود من سبقه من علماء مسيحيين وبوذيين؟ وهل كان من الممكن أن يصل إلى ما وصل إليه من اكتشافات دون وجوده داخل الحضارة الغربية الحديثة؟ وإلا فبماذا نفسر عدم ظهور علماء طبيعة متفوقين تَفوُّق أينشتاين بين يهود الفلاشاه الإثيوبيين؟

ويُلاحَظ أن نسبة المتعلمين والمخترعين بين أعضاء الجماعات اليهودية فى العالم الغربى مرتفعة. ولكن هذا أمر طبيعى، فلو استخدمنا نموذجًا مركبًا وقارنًا أعضاء الجماعات اليهودية بأعضاء الأقليات الأخرى فى المجتمعات الأخرى لاكتشفنا أن نسبة المتعلمين والمخترعين بين أعضاء الأقليات مرتفعة إذا ما قورنت بنسبتهم بين أعضاء الأغلبية فى نفس المجتمع. لكن أعضاء الأقلية يخضعون، مع ذلك، فى معظم الأحيان إن لم يكن كلها، لدرجة تَقدُّم وتَخلُّف المجتمع الذى يعيشون بين ظهرانيه، فإن تَقدَّم تَقدَّموا وإن تخلف صاروا متخلفين. ولذا لم يكن هناك عباقرة يهود بين العرب إبَّان فترات الانحلال فى الحضارة العربية حين أُغْلقَت فيها الحلقات الفقهية والمدارس التلمودية العليا فى العراق بسبب انتكاس الحضارة العربية، بينما ازدهر الفكر العربى اليهودى فى الأندلس بسبب ازدهارها.

وحتى لو رصدنا العبقرية اليهودية بشكل مطلق معزول عن أى سياقات تاريخية أو اجتماعية، كما يفعل الصهاينة، فإننا سنكتشف أن العبرانيين وأعضاء الجماعات اليهودية، لم يؤدوا دوراً كبيراً فى تطوير الحضارة الإنسانية. فحينما ظهر العبرانيون على مسرح التاريخ منذ عام ١٢٠٠ ق.م. رعاةً رُحَّلاً، كانت الإمبراطورية الفرعونية فى مصر قد شيدت مئات المعابد والأهرامات والسدود، وكان الفن المعمارى وعلوم الفلك المصريان قد وصلا إلى قمم شامخة. وحينما تأسست المملكة العبرانية المُوحَّدة على يدى داود وسليمان، لم تكن هذه المملكة سوى مملكة صغيرة ازدهرت فى غياب القوى الإمبراطورية العظمى فى الشرق الأدنى القديم، واعتمدت حضاريًا على الدول والأقوام المجاورة اعتماداً كاملاً. وحتى وجود هذه المملكة أصبح أمراً مشكوكًا فيه، فاسمها لم يرد فى المدونات التاريخية (كما يقول المؤرخ الإسرائيلى زئيف هرتزوج)، فربما كانت هذه «المملكة» مجرد اتحاد فدرالى بين القبائل العبرانية. أما فى مجال الأدب والفن والفكر،

فلا توجد أى مساهمة حقيقية من جانب العبرانيين فى تراث العالم القديم، ولا نسمع عن عباقرة يهود فى فن الهندسة المعمارية مثلا . ولا يأتى ذكر اليهود فى الكتابات اليونانية أو الرومانية إلا بوصفهم شحاذين ومصدر ضيق لكُتَّاب مثل شيشرون . وإذا نظرنا إلى الحضارة العربية إبَّان فترة نهضتها، فإننا نجد أن دور اليهود كان مقصوراً بالدرجة الأولى على الترجمة والنقل من اللغات الأجنبية . وقد دفعهم اضطلاعهم بوظيفة الجماعة الوظيفية الوسيطة التى يعمل أعضاؤها بالتجارة الدولية فى العالم القديم إلى معرفة كثير من اللغات، كما جعلهم ناقلين لحضارات الآخرين . ولم يكن هناك شاعر كبير أو مفكر فلسفى عربى مشهور يعتنق اليهودية، فكنت ترى بينهم الأطباء والصيادلة والتجار حيث ظلوا مرتبطين بالإنتاج اليومى المادى، ولكن لم يُوجَد بينهم الفنانون أو المفكرون .

وبعد أن انتقل مركز الحضارة إلى الغرب، ظل الأمر على ما كان عليه . ففى شرقى أوربا، التى كانت تضم غالبية يهود العالم (يهود اليديشية)، ظلت الجماعات اليهودية غارقة حتى أذنيها فى التأملات القبَّالية . وكانت الحياة العقلية فى الجيتو منفصلة عن العالم الخارجى، هذا فى الوقت الذى كانت فيه أوربا تعيش عصر نهضتها، ولذا لا نجد فى أدب وحضارة العصور الوسطى أو عصر النهضة مفكراً أو رسامًا أو أديبًا يهوديًا واحداً شهيراً . بل إن المفكرين اليهود الذين ظهروا خلال هذه الفترات الطويلة، مثل الحاخام عقيبا أو راشى أو موسى بن ميمون، كانوا مهتمين بأمور دينية يهودية ذات أهمية إنسانية محدودة . كما نعرف أنهم كانوا بلا ثقَل يُذكَر داخل مجتمعاتهم، فموسى بن ميمون لم يكن معروفًا بوصفه مفكراً دينيًا، وإنما بوصفه طبيبًا ومؤلف كتب فى الطب وحسب . وما من شك فى أن اقتصار نشاط اليهود على نشاطات إنسانية معيَّنة دون غيرها أمر طبيعى للغاية من أقلية تؤدى دور الجماعة الوظيفية الوسيطة المنعزلة اقتصاديًا ووجدانيًا بسبب وظيفتها .

ونحن لا نسمع عن العباقرة اليهود إلا مع بدايات ظهور الرأسمالية والعلمانية . وربما لم يكن من قبيل المصادفة أن إسبينوزا، أول فيلسوف يهودى غربى فى العصر الحديث، ظهر فى هولندا مهد الرأسمالية الحديثة . ومما له دلالة بالمثل ظهور إسبينوزا من بين اليهود السفارد المتمتعين بمستوى حضارى مرتفع بسبب احتكاكهم بالحضارة الإسلامية، على عكس اليهود الإشكناز الذين تَدنَّى وضْعُهم الحضارى داخل الحضارة المسيحية . وقد كان إسبينوزا أيضًا من أوائل المفكرين العلمانيين الذين طرحوا انتماءهم اليهودى جانبًا، فلم يكن إبداعه وبروزه نتيجة انتمائه اليهودى، وإنما تم هذا الإبداع وذلك البروز رغمًا عن هذا

الانتماء وبسبب رفضه (وذلك مع عدم إنكار أن التراث اليهودى القبَّالى أدى دوراً مهمّا فى تحديد معالم فكره أو فى تأكيد الواحدية المادية الكونية والاتساق الهندسى اللذين يشكلان جوهر نسقه الفلسفى). وإسبينوزا لا يختلف فى هذا عن ماركس وفرويد وكافكا ودريدا، فكل هؤلاء ومعظم عباقرة اليهود، قد حققوا إبداعهم عن طريق الانسلاخ الفعلى أو المجازى عن موروثهم اليهودى، وعن طريق الانخراط فى الحضارة العلمانية الغربية الحديثة.

بروز اليهود وتَميُّزهم:

ولنطرح موضوع العبقرية اليهودية جانبًا، ولنتناول موضوعًا أكثر شيوعًا وهو موضوع بروز اليهود وغيرهم. جاء فى المعاجم العربية «تميَّز الشىء» بمعنى «بدا فضله وانفصل عن غيره»، و«برز بروزًا» بمعنى «فاق الآخرين فى فضل أو علم»، و«برَّز الشىء» معناه «أظهره وبيَّنه». ومن الموضوعات الأساسية التى تتواتر فى الكتابات الصهيونية والمعادية لليهود، موضوع «بروز أعضاء الجماعات اليهودية وتَميُّزهم» فى كثير من مجالات النشاط والمعرفة الإنسانيتين بنسبة تفوق بمراحل نسبتهم إلى عدد السكان فى المجتمعات التى يعيشون فى كنفها. ودارس تواريخ أعضاء الجماعات اليهودية سيجد قرائن على كلٍّ من البروز الإيجابى والتميز فى الخير والإبداع، والبروز المشين والتميز فى الشر والهدم والإجرام. أما البروز الإيجابى، فعليه من الأدلة الكثير، مثل: كثرة عدد العباقرة والمهنيين بين أعضاء الجماعات اليهودية، ونسبة التعليم المرتفعة بينهم، وارتفاع دخولهم. أما البروز المشين، فهناك أيضًا مؤشرات كثيرة عليه، مثل: اشتغال أعضاء الجماعات اليهودية بالربا عبر العصور الوسطى فى الغرب بل واحتكار هذه المهنة فى بعض المناطق، واشتغالهم بتجارة الرقيق فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. ثم اشتغال أعضاء الجماعات اليهودية فى القرن التاسع عشر، بتقطير الخمور والاتجار فيها، وتهريب البضائع والرقيق الأبيض، وغير ذلك من الأعمال الطفيلية غير المنتجة.

ويُلاحَظ أن أى مؤشر على بروزهم الإيجابى قد يُعدُّ مؤشراً على بروزهم المشين، فالثراء (وهو عادةً مؤشر على حركية الإنسان وذكائه) يُعتبَر من منظور آخر دليلاً على عدم الانتماء وعلى الرغبة فى الثروة وفى مراكمتها بدون أى تحفظات أخلاقية. كما أن التميُّز الوظيفى لليهود هو أيضًا من علامات البروز الإيجابى والمشين، بل إن الجيتو ذاته كان علامة من علامات البروز، إذ كان أعضاء الجماعات اليهودية يسعون فى بادئ الأمر

للحصول على إذن بإقامته والإقامة فيه ليتمتعوا داخله بالمزايا الممنوحة للجماعة اليهودية والمقصورة عليهم وليعزلهم عن بقية السكان الأمر الذى يُيسِّر لهم إدارة مؤسساتهم الدينية والقضائية والتربوية الخاصة. ولكن الجيتو أصبح بالتدريج هو المكان الذى يتعيَّن عليهم البقاء فيه، وهكذا تحوَّل من ميزة إلى قيد.

ويذهب كثير من الدارسين إلى أن بروز بعض أعضاء الجماعات اليهودية من أهم الأسباب التى تجلب عليهم عداء أعضاء الأغلبية من غير اليهود؛ وهو تعميم متعسف. فقد كان البروز يؤدى أحيانًا إلى مثل هذه النتائج، كما حدث فى ألمانيا النازية. ولكن، فى إسبانيا الإسلامية أو أمريكا العلمانية، لم يؤد البروز والتميز إلى أى عنف أو تمييز ضد أعضاء الجماعة اليهودية. أما فى بولندا، خصوصًا فى أوكرانيا التى ضمت من منظور التطورات التاريخية اللاحقة أهم الجماعات اليهودية عبر التاريخ، فإن بروزهم قد أدَّى دون شك إلى استجلاب السخط عليهم لا بسبب البروز فى حد ذاته وإنما بسبب طبيعته، إذ إن أعضاء الجماعة اليهودية كانوا قريبين من الطبقة الحاكمة وعملاء لها فى إطار الإقطاع الاستيطانى البولندى فى أوكرانيا، وبذا أصبحوا عنصراً استيطانيًا تجاريًا يمثل الأرستقراطية البولندية فى وسط فلاحى، وعنصراً يهوديًا ينوب عن عنصر كاثوليكى فى وسط أرثوذكسى أوكرانى، يتحدثون اليديشية أو البولندية فى وسط يتحدث الأوكرانية، أثرياء فى وسط من الفقراء والمعدمين. وقد تَحوَّل أعضاء الجماعة اليهودية إلى أداة يمسك بها النبلاء فى وارسو يعتصرون بها الفلاحين. وحينما يكون البروز على المستويات الطبقية والدينية والثقافية، فإن الانفجار الشعبى يكون ساحقًا ماحقًا، وهذا ما حدث مع انتفاضة شميلنكى.

وقد يتشابك التَميُّز المشين مع التَميُّز الإيجابى، فمع نهاية القرن التاسع عشر كان يهود البلاد الغربية قد حققوا صعوداً طبقيًا ومكانة اجتماعية عالية وهو ما يعنى تَميُّزاً يهوديًا إيجابيًا. ثم وصل يهود اليديشية، وكانوا متخلفين فقراء تتفشى بينهم الأمراض الاجتماعية المختلفة كما تَفشَّى التعصب الدينى، وكان هذا يعنى تَميُّزاً يهوديًا مشينًا، وحدث تَشابُك بين الجماعتين أدَّى إلى إحساس المجموعة الأولى بالحرج ثم إلى فَزَعها. ومن هنا فقد كان من أهداف الصهيونية أن تُبقى ليهود الغرب تميزهم الإيجابى وأن تُريحهم من يهود اليديشية بتَميُّزهم المشين عن طريق توطينهم فى فلسطين.

ويحاول الصهاينة تفسير بروز وتميُّز بعض أعضاء الجماعات اليهودية على أساس طبيعة اليهود والخصوصية اليهودية والجوهر اليهودى والعبقرية اليهودية، وهو منطق خطر

للغاية، لأنه لو تم تفسير البروز والتميُّز اليهودى الإيجابى على أساس الطبيعة اليهودية فإنه لابد من تفسير البروز والتميز المشين على الأساس نفسه أيضًا. وهذا ما لا يحجم عنه أعداء اليهود بل وبعض الصهاينة (خصوصًا العماليين).

ويُلاحَظ أن اليهودى الذى يحقق اندماجًا فى مجتمعه ويسلك سلوك الآخرين، لا يرصد أحد سلوكه بحسبانه سلوكًا عاديًا. ولكن حينما ينخرط بعض أعضاء الجماعات اليهودية فى أنشطة مشينة أو متطرفة كأن يصبحوا أعضاء فى جماعات ثورية أو ماسونية أو يحققوا قدرًا عاليًا من الثراء، فإن أعداء اليهود يتجاهلون اليهود العاديين والفقراء ويتناسون العباقرة من أعضاء الجماعات اليهودية ويرصدون بعناية فائقة الأنشطة المشينة وحدها. وحينما يحقق البعض الآخر من أعضاء الجماعات اليهودية بروزًا إيجابيًا، فإن الصهاينة يؤكدون ذلك ويستبعدون كلاً من اليهود العاديين وهؤلاء الذين حققوا بروزًا مشينًا. وربما إذا أُخضعت الظاهرة للدراسة الإحصائية المتأنية لاكتشفنا أن بروز اليهود فى الخير والشر إنما هو خاضع لآليات اجتماعية ليسوا مسئولين عنها، وأن نسبة المتطرفين بينهم، فى الخير والشر، قد لا تختلف كثيرًا عن النسبة السائدة فى المجتمع، أو عن النسبة السائدة بين أعضاء الأقليات على وجه العموم فى أى مجتمع.

ومما يُظهر عدد اليهود المتميِّزين أكثر من حقيقته أن دارسى الجماعات اليهودية ينظرون إليهم كما لو كانوا يُشكِّلون كلاً واحدًا. ومن هذا المنظور، فإن يهود اليمن والولايات المتحدة والصين وإثيوبيا وجنوب إفريقيا وجنوب أمريكا، كلهم يهود فى نهاية الأمر. ومن هنا، فإن البحث عن البارزين فيهم داخل أى جماعة يتم دون أى دراسة إحصائية تبيِّن العلاقة بين نسبة هؤلاء البارزين إلى المعدل السائد فى كل مجتمع. كما يتجاهل الدارسون أن تَرَكُّز اليهود فى قطاعات وعلوم بعينها يؤدى إلى كثرة البارزين فيها (مهنة الطب وعلوم الطبيعة وعالم التجارة والموسيقى وعلم الاجتماع). ولكن هذا يعنى أيضًا غيابهم عن قطاعات وعلوم أخرى كثيرة أو ندرتهم فيها. كما أنهم يتجاهلون اللحظة التاريخية، فبروز اليهود فى مجتمع ما فى لحظة تاريخية معينة لا يعنى بالضرورة بروزهم الدائم فى كل زمان ومكان.

ويتبنَّى أعداء اليهود منهجًا مماثلاً، فهم يركزون على اليهود الذين حققوا بروزًا مشينًا فى بعض المجتمعات، وكأن جميع اليهود يكوِّنون كلاً واحدًا ولا يقارنون نسبة اليهود الذين حققوا مثل هذا البروز قياسًا إلى المعدل الإحصائى السائد فى المجتمع، كما أنهم يهملون أخيرًا اليهود الذين حققوا بروزًا إيجابيًا. ونحن نذهب إلى أن أعضاء الجماعات

اليهودية يحققون البروز والتميز داخل الحضارة التى يعيشون فى كنفها وبسبب عناصر موجودة داخلها لا على الرغم منها. وتعود معدلات إبداعهم (وإجرامهم) لا إلى التراث اليهودى وإنما إلى العناصر الحضارية والاجتماعية التى تكوِّن محيطهم الحضارى والاجتماعى.

دعنا نحاول رصد أسباب بروز وتَميُّز أعضاء الجماعات اليهودية مستخدمين نموذجًا مركبًا يتعامل مع كل مستويات الواقع الممكنة. يمكن أن نبدأ بتقسيم الأسباب إلى قسمين: أسباب عامة تسرى على أعضاء معظم الأقليات فى العالم وأخرى مقصورة على أعضاء الجماعات اليهودية فى الحضارة الغربية الحديثة. ولنبدأ بالأسباب العامة:

١ـ يتسم أعضاء الأقليات فى جميع المجتمعات بشىء من البروز نظرًا لاختلافهم فى بعض النواحى أو فى كثير منها عن أعضاء المجتمع.

٢ـ يتميَّز أعضاء الأقليات فى المجتمعات التقليدية، بل وأحيانًا فى المجتمعات الحديثة، تَميُّزًا وظيفيًا إذ يضطلعون بوظائف دون غيرها.

٣ـ يسكن أعضاء الأقليات فى المجتمعات التقليدية فى أماكن مقصورة عليهم وهو ما يساعد على هذا البروز، وقد قطن أعضاء الجماعات اليهودية فى الجيتو.

٤ـ تتسم المجتمعات الغربية بأنها مجتمعات لا تضم أقليات كثيرة، وذلك على عكس المجتمعات الشرقية الفسيفسائية، ولذا فإن أقلية تكاد تكون وحيدة مثل الأقلية اليهودية تحقق بروزًا غير عادى.

٥ـ لا شك فى أن من يوجد فى المدينة يحقق بروزًا لا يحققه عادةً من يكون فى الريف، وقد تركزت الغالبية الساحقة من يهود العالم الغربى فى العصر الحديث فى المدن.

٦ـ ولا شك أيضًا فى أن ارتباط أعضاء إحدى الأقليات بالطبقات الحاكمة يساهم فى زيادة بروزهم، وقد ارتبط أعضاء الجماعات اليهودية فى كثير من الحقب التاريخية فى الغرب بالطبقات الحاكمة.

٧ـ يكون أعضاء الأقليات دائمًا واقعين تحت ضغط نفسى يدفعهم إلى إثبات تفوقهم أمام أنفسهم وأمام الآخرين، ومن ثم فهم يحاولون الإسهام فى الإبداع الحضارى بدرجة تزيد عن المعدل السائد فى المجتمع. ولذا يُلاحَظ، فى معظم الأحيان، أن نسبة المتعلمين والمخترعين (فى قطاعات معيَّنة) من بين أعضاء الأقليات مرتفعة نوعًا (ويُلاحَظ الشىء نفسه بالنسبة للإجرام والانحراف).

٨ـ عضو الأقلية عادةً ما تكون لديه عقلية نقدية فى رؤيته للمجتمع (بسبب عدم إحساسه الكامل بالأمن والاستقرار)، وهو ينظر للمنظومة الدينية والقيمية للمجتمع نظرة شك. ولا شك فى أن هذه النظرة النقدية الحادة تخلق تربة خصبة للإبداع التفكيكى، والتركيبى أيضًا.

٩ـ عضو الأقلية يتسم بروح الريادة وبالحركية، الأمر الذى يجعله سبَّاقًا إلى الخير والشر.

ويمكن تفسير الكثير من جوانب بروز أعضاء الجماعات اليهودية وتَميُّزهم داخل الحضارة الغربية على وجه التحديد من خلال مُركَّب من الأسباب والنماذج التفسيرية المترابطة على النحو التالى:

١ـ يُلاحَظ ارتباط تَميُّز أعضاء الجماعات اليهودية بتَصاعُد معدلات العلمنة فى المجتمع. وليس من قبيل الصدفة أن أول عبقرى يهودى حقق تَميُّزاً وبروزاً لا داخل سياقه اليهودى وإنما داخل سياق الحضارة الغربية ككل هو إسبينوزا فيلسوف الحلولية والكمونية. ويمكن القول إن العباقرة اليهود فى الغرب فى العصر الحديث يحققون التميز والبروز لا بمقدار تعبيرهم عن يهوديتهم وإنما بمقدار تخليهم عنها. ولعل أصدق شاهد على هذا ـ كما أسلفنا ـ هو إسبينوزا نفسه الذى حقق بروزه وتَميُّزه بمقدار ابتعاده عن اليهودية، ثم تبعه ماركس وفرويد وأينشتاين، وكلهم يهود ملحدون (أى يهود غير يهود) تبرءوا من يهوديتهم.

ويمكن القول إن الجماعات اليهودية فى أوربا كانت تُعَدُّ، مع اندلاع الثورة الفرنسية، أكثر قطاعات المجتمع تَخلُّفًا وهامشية. إلا أن معظم يهود العالم الغربى كانوا، مع انتصاف القرن، من أكثر القطاعات علمانية وحداثة. وقد تبعهم وبسرعة يهود اليديشية من شرقى أوربا، سواء من بقى منهم داخل الاتحاد السوفيتى أو من هاجر منهم إلى الولايات المتحدة.

٢ـ على الرغم من أن عمليات العلمنة تقوض من المنظومات الدينية، إلا أن هذه العملية تتم ببطء شديد. كما أن كثيراً من القيم والرموز الدينية تستمر على شكل قيم ورموز أخلاقية علمانية. ولكن علمنة النخب اليهودية (القيادات الثقافية) تمت بسرعة فائقة وبشكل كامل وجذرى، كما تمت علمنة الجماهير اليهودية بشكل كامل وقاس وفجائى ومخطط من قبَل دول مطلقة (النمسا، روسيا) أو حتى ديمقراطية (فرنسا بعد الثورة الفرنسية). واستمرت هذه العملية حتى بعد أن حكمت هذه الدول نظم ليبرالية أو

ثورية. وقد أدَّى هذا إلى ظهور هوة واسعة بين الانتماء والتراث الإثنى والدينى لهذه النخب اليهودية من ناحية وانتمائهم إلى العصر الحديث من الناحية الأخرى، ولذا فإنهم لم يحتفظوا بقيمهم الدينية التقليدية إلى جانب الرؤية العلمانية التى اكتسبوها. ويُلاحَظ كذلك أنهم لم يحتفظوا بأى رواسب دينية من خلال الرموز العلمانية ذات الأصول المسيحية، إذ إنهم لا يشتركون أصلاً فى هذه الرموز بوصفهم يهوداً. كما أن غالبية أعضاء الجماعات اليهودية فى غربى أوربا، وجميع يهود الولايات المتحدة وكندا وأمريكا اللاتينية، عناصر مهاجرة، وبالتالى فهم عناصر حركية متحررة من القيم والمطلقات تبحث عن الحراك الاجتماعى.

وقد أدَّى كل هذا إلى علمنة اليهود بشكل حاد وبمعدل يفوق معدلات العلمنة بين معظم القطاعات الأخرى للمجتمع. ولذا، أصبح أعضاء الجماعات اليهودية من أكثر العناصر تَحرُّراً من القيم التقليدية وغير التقليدية فى المجتمعات الغربية، وأصبح الإنسان اليهودى فى الغرب هو الإنسان الحديث بشكل نماذجى متبلور، لا انتماء له ولا جذور، لا يشعر بحرمة أى شىء وينزع القداسة عن الإنسان والعالم. ومن ثم أصبح أعضاء الجماعات اليهودية من أكثر العناصر مقدرة على التحرك فى المجتمع العلمانى الحديث وأصبح لديهم من الكفاءات اللازمة للتعامل مع المجتمع العلمانى الجديد أكثر مما لدى بقية أعضاء هذا المجتمع من المسيحيين أو حتى العلمانيين ذوى الجذور المسيحية، فاستطاعوا أن يحققوا بروزاً وصعوداً بدرجة تفوق ما يحققه أقرانهم من القطاعات البشرية الأخرى فى المجتمع، ولكنه صعود من يستطيع أن يسبح مع التيار بكل قوة، لا أن يسبح ضده فيعوقه ويصده.

وقد لاحَظ أحد وزراء داخلية روسيا القيصرية وجود اليهود بأعداد كبيرة فى الحركات الثورية، فبيَّن له أحد الحاخامات أن الشباب اليهودى كان بعيداً كل البعد عن الحركات الثورية والفوضوية حينما كان يتلقى تعليماً دينيّاً تقليديّاً، وأن هذه الظاهرة لم تَبرُز إلا بعد أن انخرطوا فى المدارس العلمانية التى أسسها القياصرة.

٣ـ ويمكن أن نضيف إلى هذا أن اليهود كانوا يشكلون جماعة وظيفية وسيطة فى المجتمع الغربى لعدة قرون، فأصبحت سمات الجماعة الوظيفية من سماتهم الأساسية. ويوجد أعضاء هذه الجماعات داخل المجتمع وخارجه فى وقت واحد، فهم على هامشه لا يخضعون لقوانينه ولكن عليهم التعامل معه وعليهم أيضًا أن يفهموا هذه القوانين. ولأن علاقاتهم بالمجتمع علاقات موضوعية غير حميمة، فهم ينظرون إلى

المجتمع بطريقة تحليلية تفكيكية تعاقدية نقدية، وخصوصًا أنهم من القرب بحيث يمكنهم فهم آلياته، كما أنهم بعيدون بقدر يُمكِّنهم من الاحتفاظ بالمسافة النقدية. وأعضاء الجماعات الوظيفية فى أى مجتمع هم من القطاعات الأولى التى تتم علمنتها وتجريدها من القداسة وصبغها بالصبغة الموضوعية. وبالتالى، فإن أعضاء الجماعات الوظيفية الوسيطة هم أول من يحمل الفكر العلمانى النفعى الدنيوى وينشره ويذيعه.

٤ـ يُقال إن النزعة المشيحانيّة عند اليهود، والتى تؤكد الانقطاع بين الحاضر والماضى، والتى أخذت شكلاً علمانيًا عند المثقفين اليهود الغربيين، تساهم فى إضعاف الأواصر التى تربط بين اليهودى وبين المعطيات التاريخية والاجتماعية، الأمر الذى يجعله أكثر رفضًا للمجتمعات التى يوجد فيها، وأشد عمقًا فى نقده لها وأكثر موضوعية. ويُلاحَظ أن المثقفين اليهود من أكثر العناصر تطرفًا فى الحركات الثورية والفوضوية والعدمية (تروتسكى ـ روزا لوكسمبورج... إلخ).

٥ـ ويمكننا هنا أن نحاول تقديم فرضية قد تلقى بعض الضوء على بروز المثقفين اليهود فى الحضارة العلمانية، وهذه الفرضية تستخدم نموذج الحلولية الكمونية (وتَصاعُد معدلاتها داخل النسق الدينى اليهودى داخل الحضارة الغربية) لتفسير هذا التَميُّز. ويمكن القول إن ثمة تشابهًا بنيويًا شبه كامل بين وحدة الوجود الروحية (لا موجود إلا هو، أى الإله) ووحدة الوجود المادية (لا موجود إلا هى، أى المادة). وهنا، فإننا نذهب إلى أن بروز المثقفين اليهود فى الحضارة الغربية بدأ حينما بدأت هذه الحضارة فى تَبنِّى أنساق فكرية حلولية كمونية (البروتستانتية ـ النزعة الإنسانية الهيومانية ـ النزعة العقلانية المادية). فهؤلاء المثقفون اليهود، بخلفيتهم الحلولية، وبإنكارهم إمكانية تجاوز المادة، كانوا مهيئين بشكل كامل لامتلاك ناصية الخطاب الحضارى العلمانى تحقيق البروز من خلاله. ولعل الأهمية المركزية لإسبينوزا تتضح من خلال هذا النموذج التحليلى، فهو أول مثقف يهودى ربط بين النسقين الحلوليين (الروحى والمادى)، وعادل بين الإلهى والطبيعى، ومن ثم فقد عَلْمَن الحلولية تمامًا وجعلها تصب فى الأنساق المادية والعلمية.

٦ـ يُلاحَظ أيضًا تَركُّز اليهود فى حقل الإعلام، خصوصًا فى الصحافة والإذاعة، وهو ما جعلهم فى موقع يُمكِّنهم من تسليط الأضواء على الأنشطة التى يقومون بها وإعطائها من الأهمية ما تستحق وربما أكثر مما تستحق. كما أن اليهود الجدد (أى أعضاء الجماعات اليهودية الذين اندمجوا بل وانصهروا فى المجتمعات الغربية، ففقدوا أى

ملامح يهودية مميزة، ومع هذا استمروا في تسمية أنفسهم «يهودا») متمركزون في المدن، وهي مراكز صنع القرار في كل أنحاء العالم. فضلاً عن أنهم بانتقالهم إلى الضواحي لم يبعدوا كثيراً عن هذه المراكز، إذ إن معظم أعضاء النخبة في الولايات المتحدة يوجدون في هذه الضواحي. ويمكن أن نضيف أيضًا أن ارتفاع دخل المواطن الأمريكي اليهودي بالنسبة إلى المعدل القومي قد زاد من بروزهم، وكذلك تمركزهم في بعض المهن البارزة مثل الطب والجامعات والمراكز العلمية.

٧- ويجب أيضًا التأكيد على أن بروز المثقفين اليهود في الولايات المتحدة، على سبيل المثال، لا يعود إلى أنهم يهود، بل إلى أنهم أمريكيون يوجدون داخل الحضارة الغربية، وهي الحضارة المهيمنة على معظم المصادر الطبيعية في العالم، والتي نجحت في تأسيس بنيتها التحتية، وبالتالي بإمكان أي شخص ينتمي إليها أن يُحقِّق كل إمكانياته الفكرية والإبداعية.

كما أن الحضارة الغربية، بسبب هيمنتها على معظم أرجاء العالم، تنسب لنفسها صفة العالمية وتسلط على نفسها الأضواء. والمفكرون البارزون من أعضاء الجماعات اليهودية يتمتعون بهذه المزايا. ولعل ظاهرة العرب من أصل مصري أو لبناني أو فلسطيني وغيرهم (فاروق الباز - إدوارد سعيد) ممن يُحقِّقون بروزاً في الحضارة الغربية تُلقى بعض الضوء على الظاهرة نفسها بين أعضاء الجماعات اليهودية. فلو قُدِّر لهؤلاء البقاء في بلادهم فلربما أُجْهِضَت إمكاناتهم بسبب الحدود المادية لمجتمعاتهم. وربما حتى لو تحققت إمكاناتهم لما وُصفت بالعالمية ولما سُلطت عليهم الأضواء.

هذه هي بعض العناصر التي تَصلُح في مجملها لتفسير معظم جوانب هذه الظاهرة. ومع هذا، يجب ألا نَسقُط في الاختزالية والواحدية فلا نعطي أي قدرة تفسيرية للبُعد اليهودي في تَميُّز العباقرة (والمنحرفين) من أعضاء الجماعات اليهودية. وكل ما نفعله هنا هو أننا ننكر على مثل هذا البُعد أي أولوية أو مركزية تفسيرية. فالبُعد اليهودي لا يُفسِّر تَميُّز اليهود وبروزهم ولكنه يُساهم ولا شك في تفسير حدَّته ودرجته ونسبته.

ويمكننا أن نقول إن آليات المجتمع العلماني التي أدَّت إلى بروز اليهود هي ذات الآليات التي قد تؤدي إلى اختفائهم وانصهارهم، فالمجتمع العلماني يزداد ترشيداً وتطبيعًا ويتطلب من أعضائه جميعًا أن يُعيدوا صياغة ذاتهم حتى تزداد كفاءتهم في الأداء العام، وهو ما يعني ضرورة التخلص من كل الخصوصيات والنتوءات. فإنسان عصر الاستنارة والعقل المادي إنسان عالمي لا يتمتع بأي خصوصية. كما أن عملية الدمج في المجتمع

العلمانى لا تتم من خلال الدمج بين هويات دينية وإثنية مختلفة وإنما تتم من خلال نزع جميع الهويات أو إخفائها أو تهميشها حتى يكتسب الجميع هوية علمانية عامة تزيد كفاءتهم فى الأداء فى رقعة الحياة العامة. وبما أن أعضاء الجماعات اليهودية ليسوا استثناء من القاعدة، فنحن نتنبأ بأن يتزايد اندماجهم وانصهارهم فى الغرب إلى أن يختفى بروزهم ويصبحوا جزءًا لا يتجزأ من الآلة ذات الكفاءة الكبرى.

عبقرى ومجرم من أعضاء الجماعات اليهودية:

ولتوضيح الأطروحة سنضرب مثلين: واحدًا من عالم الجريمة والفساد والثانى من عالم العبقرية والإبداع:

أما المثل الأول فهو جوزيف أوبنهايمر (١٦٣٥-١٧٠٣) وكان يُسمَّى أيضًا «يود سوس» أى «اليهودى سوس». وهو يهودى بلاط ومموِّل، وُلد فى هايدلبرج (ألمانيا) لممثل يهودى متجول كان يقوم أيضًا بجمع الضرائب، ويُشاع أنه كان الابن غير الشرعى لفارس ألمانى. تلقى فى طفولته تعليمًا دينيًا حتى أصبح حاخامًا، ولكنه آثر العمل فى الأمور المالية. ولم يكن مكترثًا كثيرًا باليهودية، إلا أنه لم يَتنصَّر على عكس أخويه.

ويبيِّن أسلوب حياته مدى عمق التغير الذى طرأ على حياة الجماعات اليهودية فى أوربا، أو على الأقل على قيادتها، وهى تغيرات لا تعدو أن تكون صدى للتغيرات التى لحقت بالمجتمعات الغربية. فأوبنهايمر لم يمارس أيًا من شعائر اليهودية، إذ كان ربوبيًا أى مؤمنًا بالرب الذى يحل فى الطبيعة دون أن يؤمن بأى دين، شأنه شأن كثير من مثقفى عصر الاستنارة. وكان يحيا حياة كبار نبلاء أوربا إبَّان عصر الملكيات المطلقة ويرتدى زى النبلاء المسيحيين. وكانت مكتبته مُكوَّنة من أعمال ألمانية فى السياسة والتاريخ والقانون. وكان له منزل فى كلٍّ من فرانكفورت وشتوتجارت على الطراز الأوربى، عُلِّقت على حوائطهما لوحات لرمبرانت وغيره من الفنانين الغربيين. وكان أوبنهايمر إنسانًا حديثًا بمعنى الكلمة، طموحًا، يبغى أن يحقق حراكًا اجتماعيًا سريعًا. وقد تقدَّم للإمبراطور بطلب الحصول على لقب النبيل، ولكن طلبه لم يُستجَب إليه. ويبدو أنه كان إنسانًا جسمانيًا لا يكف عن ملاحقة النساء، سواء كن من طبقة النبلاء أم من الخادمات. ورغم كل هذا، كان أوبنهايمر يتباهى بيهوديته، وهو ما يدل على أنه عرَّفها تعريفًا إثنيًا خاليًا من أى مضمون أخلاقى، وهو التعريف الذى قُدِّر له الشيوع فى العالم الغربى الحديث.

عمل أوبنهايمر مع قريبه يهودى البلاط صموئيل أوبنهايمر، وجمع ثروة كبيرة إلى أن

أصبح هو نفسه يهودى بلاط (وهى وظيفة تشبه بالأساس وظيفة وزير المالية، ولكن يدخل ضمنها أيضًا الشئون الخارجية والمخابرات) حينما أصبح الدوق كارل ألكسندر حاكمًا لدوقية ورتمبرج، وكان الدوق كاثوليكيًا فى حين كانت جماهير دوقيته لوثرية. وكان يود تطوير دوقيته على أسس مركنتالية تجارية ومطلقة، ولكنه كان يحيا فى ذات الوقت حياة شخصية فاسدة، ولذا نشأت عنده حاجة ماسة إلى المال. ومن هنا فإن أوبنهايمر، الذى كان إنسانًا اقتصاديًا بمعنى الكلمة، كان يود تعظيم الربح للدولة ولنفسه، وكان يُعدُّ عبقرية فى اكتشاف مصادر جديدة للريع. وبعد أن قام الدوق بعزل كل مستشاريه، أصبح أوبنهايمر مستشاره الوحيد تقريبًا، فبذل قصارى جهده لتقوية قبضة الدولة على كل المصادر المالية عن طريق فرض ضرائب جديدة. كما احتكر بيع الملح والجلد والخمور والتبغ، وأسَّس مصنعًا للخزف وآخر للحرير، وأنشأ دارًا لصك النقود، وأقام أول بنك فى جنوبى ألمانيا. ولم يتوان أوبنهايمر عن توظيف كل من المسيحيين واليهود لتحقيق الربح، فضغط على الكنيسة لتودع أموالها فى البنك المركزى، الأمر الذى أثار حقد وغيظ الكنيسة ضده. وقام أوبنهايمر بتوطين جماعة من اليهود فى ورتمبرج، وأوكل إليهم حق توريد المعدات الحربية وحقق من خلال ذلك أرباحًا كثيرة.

وقد تَسبَّب فساد الدوق فى إفقار جماهير دوقيته وتزايد السخط ضده. وحينما مات الدوق، ألقى القبض فى اليوم نفسه على أوبنهايمر الذى دافع عن نفسه بقوله إنه لم يفعل شيئًا دون أمر الدوق، ولكن المحكمة حكمت بإعدامه شنقًا. وقد كُتبت عدة روايات عن حياته. ويشير النازيون فى دعايتهم إلى أوبنهايمر بحسبانه نموذج المموِّل اليهودى العبقرى، ولكن عبقريته من النوع الإجرامى فهو يستغل المسيحيين وينهب أموال الدولة ويُفسد الإناث من جميع الطبقات.

والواقع أن موقف النازيين من اليهود لا يختلف كثيراً عن موقف الصهاينة، فكلاهما ينزع العبقرية اليهودية من سياقها ويؤكد البُعد اليهودى على حساب كل الأبعاد الأخرى. ولكن لا يمكن فهم أوبنهايمر بوصفه يهوديًا خالصًا يُعبِّر عن جوهر يهودى، وإنما يمكن فهمه بوصفه نموذجًا لإنسان العصر الحديث الذى بدأت تتحدد ملامحه منذ عصر النهضة فى الغرب. فأوبنهايمر ربوبى، يضع نفسه خارج أى منظومة دينية، ولكننا نكتشف أنه ليس ربوبيًا وحسب، بل وكان إنسانًا طبيعيًا يضع نفسه خارج أى منظومة أخلاقية. فقد كان أوبنهايمر إنسانًا اقتصاديًا حقيقيًا يحاول تعظيم الربح، وإنسانًا جسمانيًا يحاول تعظيم اللذة، وهو فى كل هذا ليس نموذجًا فريدًا على الإطلاق وإنما شخصية نماذجية: إنسان طبيعى لا تحده حدود أو قيود يعيش حسب قوانين الطبيعة/المادة.

أما يهوديته التى كان يتباهى بها فإنها لم تحدد سلوكه الإجرامى ولا عبقريته المالية، فهو ابن عصره، أداة فى يد الدوق/ الدولة، لا يختلف فى هذا عن أيخمان وبريا وغيرهما من جزارى العصر الحديث البيروقراطيين، الذين يذبحون بمنهجية شديدة وحسبما يَصدُر لهم من تعليمات لا يتجاوزونها.

أما المثل الثانى فهو مارك شاجال (١٨٨٧ـ١٩٨٥)، وهو رسَّام روسى فرنسى، وُلد لأسرة حسيدية تقية (أسرة «سيجال»، ولكن شاجال غيَّر اسمه أو غيَّر طريقة نُطقه) فى قرية فايتبسك فى روسيا داخل منطقة الاستيطان، وهى القرية التى خلَّدها فى أعماله والتى تشكِّل الخلفية الإبداعية لمعظم هذه الأعمال. درس فى عدة مدارس فنية فى روسيا القيصرية، من بينها المدرسة الإمبراطورية لحماية الفنون ومدرسة سفانسيفا. ويُلاحَظ أن قراره بتعلُّم الرسم كان يُعَدُّ تحديًا صارمًا للتقاليد الدينية اليهودية آنذاك.

انتقل إلى باريس عام ١٩١٠ حيث درس فى عدة مدارس للفنون بشكل متقطِّع، ثم انتقل إلى لاروش، و فى هذه المرحلة بدأت، ملامح تتحدَّد فنه، إذ بدأت تظهر الألوان الفاقعة (متأثراً بالمدرسة الوحشية وجوجان) والمساحات الهندسية (متأثراً بالمدرسة التكعيبية)، لكن تكعيبيته لم تكن من النوع الهندسى الصارم، إذ إن المضمون يظل واضحًا والألوان تحتفظ بحيويتها على عكس التكعيبيين الذين ترجموا كل شىء إلى مكعبات وأشكال هندسية، بما فى ذلك الأشكال منحنية الأضلاع، مع الابتعاد عن الألوان الطبيعية. كما بدأت تظهر موضوعات الطفولة، وعالم الأحلام المبهم والأشخاص الذين يطيرون فى الهواء والرموز والوجوه والأجساد المقلوبة، وعالم الأساطير الذى يتحدَّى المنطق العملى المادى. كما تحدَّدت النغمة الأساسية لأعماله، وهى نغمة طفولية فلاحية تحاول أن تَنقُل عالم الباطن والأحلام وكأنه العالم الحقيقى الوحيد. وفى عام ١٩١٤، سافر شاجال إلى برلين لأول معرض منفرد له، ومن هناك سافر إلى قريته فايتبسك حيث اضطر إلى البقاء فيها بسبب نشوب الحرب العالمية الأولى. وفى عام ١٩١٥، تزوج من بيلا روزنولد التى ظلت مصدر وحى له فى فنه. وعُيِّن شاجال قوميساراً للفنون فى فايتبسك عام ١٩١٨ ولكن سرعان ما نشبت الخلافات بينه وبين الثورة، فانتقل هو وزوجته وابنته إلى موسكو عام ١٩٢٠ حيث رسم عدة جداريات لمسارح الدولة التى تقدِّم مسرحيات يديشية، كما رسم جدارياته المشهورة لمسرحيات جوجول وتشيكوف.

ترك شاجال الاتحاد السوفيتى عام ١٩٢٢، واستقر فى باريس حيث انضم إلى جماعة الفنانين الروس اليهود المهاجرين فيما يُسمَّى «مدرسة باريس» أو «المدرسة اليهودية»،

وكانت أعماله، فى الفترة التى قضاها فى روسيا، ذات طابع غنائى رقيق، وحسيَّة إلى حدٍّ ما، ولكن أعماله بدأت فى الثلاثينيات تأخذ شكلاً أكثر ظلمة بسبب الأحداث فى أوربا، وقد استقر فى الولايات المتحدة فى الفترة من عام ١٩٤١ حتى عام ١٩٤٨، ثم عاد واستقر فى فرنسا وعادت أعماله للغنائية القديمة. وبعد هذا التاريخ، اتسع نطاق الموضوعات التى يتناولها والمواد والخامات التى يستخدمها، فرسم بألوان الماء والجواش والزيت والطباعة وأقام بعض التماثيل واستخدم السيراميك. ونفَّذ كثيراً من الأعمال بمعاونة الحرفيين. وقد ظلت طفولته المصدر الأساسى لأعماله.

والواقع أن علاقة شاجال باليهودية علاقة مُركَّبة إلى أقصى حد، فهو لم ينكر قط أهمية خلفيته اليديشية، ولكنه صرَّح أكثر من مرة بأنه ليس فنانًا يهوديًا، وإنما فنان يرسم لكل البشر. ولذا، فقد عارض شاجال محاولة بعض الفنانين اليهود المهاجرين (من روسيا إلى باريس) تأسيس مدرسة فنية يهودية. وعادةً ما كانت تصريحاته هذه تُقابَل باستهجان شديد من النقاد الفنيين اليهود. وعلى أى حال، فإن المؤثرات الفنية فى أعماله الفنية غربية، ولا يمكن فهمها إلا فى إطار التطورات الفنية فى العالم الغربى. بل نجد أنه، حتى على مستوى الموضوعات، يستخدم موضوعات وصوراً مسيحية، خصوصًا واقعة الصلب. ولعله، فى هذا، تأثَّر بعمق بالمسيحية الأرثوذكسية التى تؤكد واقعة الصلب على حساب واقعة القيام، كما أنه يستخدم الصور المسيحية للتعبير عن الموضوعات اليهودية. فالمسيح المصلوب يصبح هو اليهودى المعذَّب. ولعل هذا يلقى ضوءاً على طريقة تناوله ليهوديته أو للموضوع اليهودى، فهو تناول لا يستبعد الأغيار، وهو لا يَسقُط فى ثنائيات التفكير الحلولى الحادة بل يحوِّل اليهودى إلى نموذج إنسانى يستطيع أى فرد أن يتعاطف معه لا أن يقف ضده. إن لوحاته عن الزواج والحب تعبِّر عن احتفائه الشديد بهذه المواضيع الإنسانية. وقد أشار أحد النقاد إلى أن رسومات شاجال تشبه من بعض الوجوه الرسومات التركية أو الفارسية، وهو ما قد يشى بالأصول التركية (الخزرية) لفنه.

وقام شاجال بتنفيذ الشبابيك الملونة (بالزجاج المعشق) لمعبد يهودى واحد (معبد مستشفى الهاداساه فى القدس)، ولعدد كبير من الكنائس المسيحية (من بينها الكاتدرائية الكاثوليكية فى متز، والكنيسة الكاثوليكية فى آس فى الألب الفرنسية، ونافذة ملونة ضخمة فى الفاتيكان). ومن بين أعماله الأخرى، سقف أوبرا باريس، وجداريات دار الأوبرا التابعة للنكولن سنتر فى نيويورك، وجدارية ولوحات قماشية وأرضية فسيفسائية للكنيست، ونافذة ملونة ضخمة فى مبنى سكرتارية هيئة الأمم. وقد عاد شاجال إلى موسكو عام ١٩٧٣ حيث قُدِّم له أول معرض منفرد. كما أُسِّس متحف لأعماله فى جنوبى فرنسا.

الفصل الثامن

ماساداه: بين التاريخ المركب والأسطورة الاختزالية

المعرفة الإنسانية الحقة تصدر عن قراءة مركبة متعمقة للتاريخ تأخذ في الحسبان كل مستويات الواقع، وعن فهم خلاق للماضي في علاقته بالحاضر. فعن طريق مثل هذه القراءة وهذا الفهم نعرف أنفسنا، حدودها وإمكانياتها، ونعرف أيضًا اتجاه الأحداث. وبدون مثل هذه المعرفة التاريخية المتكاملة المركبة، يصبح الإنسان عبداً للحاضر مستغرقًا فيه تمامًا، ويصبح الحاضر ذاته مقولة مجردة أو مجموعة من التفاصيل المتناثرة المبعثرة فاقدة الاتجاه يفرض عليها الإنسان أي تفسير وأي محتوى، أي أنه دون المعرفة التاريخية المتعينة يصبح الإنسان متجرداً من الحدود: إرادة مطلقة وشيء فاقد الإرادة في الوقت نفسه، تمامًا مثل «إنسان الطبيعة» الذي يسير في الغابة حرًا من كل قيود وحدود، ولكنه في الوقت نفسه عبد لكل قوانين الطبيعة وأهوائها ودائريتها العبثية.

التاريخ والأسطورة الصهيونية:

والفكر الصهيوني فكر معاد للتاريخ. ولذلك، حينما يقرأ الصهاينة التاريخ فهم يحولونه إلى أسطورة بسيطة تختزل الواقع تمامًا وتحوله إلى مجموعة من التفاصيل المتناثرة. وبدلاً من أن يكون أساسًا للحوار مع الذات ومع الآخرين، يتحول التاريخ إلى مجرد تفاصيل تخدم تحيزات الإنسان وأهواءه. ولعل قراءة الصهاينة لتاريخ فلسطين، على أنها أرض جرداء خالية من السكان تنتظر ساكنيها الأصليين من اليهود، هو أكبر مثل على ذلك. وهي قراءة تشبه من بعض النواحي طريقة تعامل الحاوي مع الواقع، فهو يخفي عن الأنظار المتغيرات التي لا تعجبه ويبرز في الوقت نفسه تلك التي تعجبه، وهكذا لا يرى المتفرجون الأرنب وهو في كم الحاوي ولكنهم يرونه حينما يخرج من القبعة. وبنفس الطريقة، يختفي الفلسطينيون بقدرة قادر من أرض فلسطين ويصبحون هم الذين

«غير اليهود» (على حد قول وعد بلفور). أما بضعة الألوف من اليهود الذين استوطنوا فلسطين لأسباب دينية محضة، فإن وجودهم يعلن عنه بشكلٍ عالٍ ومدوٍّ ويصبحون الشخصيات الرئيسية في الميلودراما الصهيونية الصاخبة.

ولا يكتفى الصهاينة بتشويه تاريخ فلسطين والفلسطينيين وحسب، وإنما يقومون أيضًا بتشويه تواريخ الجماعات اليهودية في العالم. والصهاينة في هذا متسقون مع أنفسهم إلى أقصى درجة. فتصور أن الأرض الخاوية تنتظر عودة سكانها الذين غادروها منذ عدة آلاف من السنين، يتضمن بشكل كامن أن هؤلاء السكان في حالة وله دائم وانتظار مستمر ورغبة عارمة في «العودة". هذا على الرغم من أن الأغلبية الساحقة ليهود العالم ظلت طيلة تاريخها تعيش في أنحاء العالم دون أن تبدى أي رغبة واضحة أو مستترة في العودة. وها هي ذي الدولة الصهيونية قد أسست منذ ما يزيد على نصف قرن وغالبية الشعب اليهودى لا تزال ترفض بإصرار العودة لوطنها القومى، مما يضطر الحركة القومية اليهودية، أي الصهيونية، إلى رشوة أعضاء الشعب اليهودى للعودة، بل وتضطر أحيانًا إلى إرهابهم حتى يعودوا!

والواقع أن طريقة معالجة الصهاينة لواقعة ماساداه هو مثل كلاسيكى لتشويه التاريخ وتسخيره لخدمة الرؤية الذاتية. و«ماساداه» كلمة آرامية تعنى القلعة، وهى آخر قلعة من قلاع اليهود تسقط في أيدى الرومان في أثناء التمرد اليهودى في القرن الأول الميلادى. والقلعة تقع على صخرة مرتفعة منعزلة عند البحر الميت على حافة الصحراء، وتؤدى لها عدة ممرات: واحد يسمًّى «ممر الثعبان» والآخر يسمًّى «الصخرة البيضاء»، ولا يزال هذان الممران يُعرفان بهذين الاسمين حتى وقتنا الحاضر. ويذكر يوسفوس المؤرخ اليهودى أن الكاهن الأكبر جوناثان هو الذى أسسها وحصنها، وإن كانت بعض المصادر تذكر أنها أُسِّست في عهد الملوك العبرانيين القدامى. وقد أعاد الحاكم اليهودى هيرود تأسيسها وتحصينها وأدخل فيها نظامًا متقدمًا للرى وتخزين المياه. وقد اهتم هيرود بالقلعة لتكون مأوى له يحتمى به عند الحاجة من الشعب اليهودى الثائر ضده وخوفًا من خطر كليوباترا ملكة مصر.

وتذكر الكتابات الصهيونية/ اليهودية (مثل كتاب جرايزيل: **تاريخ اليهود**) أن اليهود ثاروا ضد أعدائهم الرومان وقاوموهم ببسالة شديدة وتحصنوا بالقلاع الموجودة على نهر الأردن التى ما لبثت أن تساقطت الواحدة تلو الأخرى، ولكن قلعة ماساداه كانت أشجع هذه القلاع، فقد حاربت بضراوة تحت قيادة بطل يهودى من نسل عائلة قديمة نبيلة

معروفة بوطنيتها يسمَّى إليعازر. ولكن المقاومة الباسلة كان محكومًا عليها بالفشل، بل وكان المحاصرون يعلمون ذلك تمام العلم. وحينما اخترق الرومان جدران القلعة لم يجدوا ما يجيبهم سوى سكون الموت. لقد آثر المحاربون الانتحار.

وقد أعطى الصهاينة هذه «الواقعة» مركزية فيما يسمى «التاريخ اليهودى»، وحولوها إلى أسطورة، ثم أحاطوها بالهالات الصوفية وجعلوا منها رمزًا للشعب الذى يفضِّل الانتحار على الاستسلام، وأصبحت هذه القلعة تجسيدًا لفكرة «الشعب الواحد» الذى يختار دائمًا أن يعيش منفصلاً عن الأغيار فى وطنه القومى، فإذا مُست مقدساته القومية فإنه يثور ثورة عارمة لا تُبقى ولا تذر. وتساهم إسرائيل فى إشاعة هذه التصورات الرومانتيكية عن الذات اليهودية فتقوم أسلحة الجيش الإسرائيلى بترديد يمين الولاء على قمة الماساداه، ويقسم الجنود أن «ماساداه لن تسقط ثانيةً»، كما يتم تنظيم رحلات لأفواج من السياح اليهود وطلبة المدارس الإسرائيلية للحج إلى القلعة. وتحرص إسرائيل على أن تدرج زيارة هذه القلعة المقدسة ضمن برنامج كل زعيم سياسى أجنبى يذهب إلى إسرائيل. وفى عام ١٩٦٩ أعادت إسرائيل رسميًا «دفن المنتحرين» حتى تضرب الأسطورة جذورها فى الوجدان اليهودى: أسطورة الشعب الذى يفضل الانتحار على الاندماج والتعايش!

ولكن النظرة الفاحصة المتأنية تثبت على التو أن المؤرخين الصهاينة قد بذلوا جهدهم فى اختزال الواقع فى الأسطورة الصهيونية البسيطة الواحدة عن طريق إخفاء كثير من التفاصيل التى لا تتلاءم مع رؤيتهم الاختزالية وعن طريق نزع الواقعة من سياقها التاريخى والاجتماعى والثقافى. فالتمرد اليهودى الذى كان يشكل الخلفية التاريخية الاجتماعية لواقعة ماساداه لم تكن ثورة «قومية» كما تدعى الكتابات الصهيونية، وإنما كان تمردًا اجتماعيًا نشب تعبيرا عن شقاء الجماهير اليهودية وإفقارها على يد الأثرياء اليهود المتعاونين مع روما والذين كانوا يحكمون فلسطين لصالح الإمبراطورية ولصالحهم الشخصى، والذين كانوا يحاربون جنبًا إلى جنب مع الرومان. فجيش تيتوس الذى هدم الهيكل كان يساعده جيش يهودى بقيادة «ملك» اليهود أجريبا الثانى. كما أن بيرنيكى، أخت هذا «الملك»، كانت تنام فى فراش الإمبراطور الرومانى. وكلمة «الملك» (باللاتينية «دوكس dux») هى مجرد لقب كانت الإمبراطورية الرومانية تمنحه لبعض كبار موظفيها شأنه شأن لقبى البروكرياتور والبريفيكتوس.

وقد استمر الصراع الطبقى بعد ازدياد استغلال الرومان لمستعمراتهم فى الشرق فتكون

تحالف بين الفريسيين (المعتدلين) والقنائين (المتطرفين). ولكن انتماء الفريسيين للثورة كان متردداً متخاذلاً، أما القنائين فكانوا العصب الحقيقى للثورة لأن أعضاءها أتوا أساساً من صفوف البروليتاريا الرثة التى كانت تتزايد بشكل كبير فى فلسطين وفى الإمبراطورية الرومانية كلها. وقد وصل الصراع الطبقى إلى درجة كبيرة حتى إن الثوار اليهود قتلوا ألوفا وألوفا من أثرياء اليهود الذين تحالفوا مع الرومان.

أسقط الصهاينة هذا البعد الاجتماعى تماماً، وبذا تحول الصراع من صراع طبقى متعين داخل المجتمع اليهودى القديم إلى صراع أزلى بين اليهود والأغيار. ولنلاحظ هنا أن إسقاط أحد العناصر هو فى واقع الأمر إبراز لعنصر إما غير موجود أساساً وإما يتسم بالهامشية، إذ إنه بإسقاط الصراع الطبقى يظهر إلى الوجود الصراع القومى الأزلى! كما أن إسقاط أحد العناصر يؤدى إلى عزل الواقعة عن سياقها مما يترتب عنه تغيير الصورة الكلية، ويمكّن الصهاينة من فرض اتجاه ومعنى محددين على التاريخ. فواقعة ماساداه الانتحارية كما تقدمها التواريخ الصهيونية تفترض أن ما حدث فى ماساداه هو القاعدة وليس الاستثناء. ولكن الدارس لتواريخ الجماعات اليهودية يلاحظ على التو أن «العبقرية اليهودية» ـ إن استعرنا مصطلحاً صهيونياً ـ هى عبقرية التكيف والتلاؤم مع الأمر الواقع. ومن هنا كانت السمة الأساسية لتواريخ الجماعات اليهودية فى أوربا هو التحالف مع الطبقات الحاكمة أو مع الملك أو البابا أو أى سلطة قائمة لتضمن لنفسها البقاء والاستمرار (شأنها فى هذا شأن كل الجماعات الوظيفية). والصهيونية ذاتها من أكبر مظاهر هذه المقدرة على التكيف والتعامل بكفاءة شديدة مع الواقع، فهى بحسها العملى تتحالف دائماً مع القوة الإمبريالية الصاعدة، ولذلك فقد نقلت مركز نشاطها فى أواخر القرن التاسع عشر من الآستانة إلى واشنطن مروراً ببرلين ولندن وباريس. والتكيف السريع والمقدرة على التنازل سمتان من سمات العقلية التجارية الكفأة، فأعضاء الجماعات اليهودية ارتبطوا عبر تاريخهم بمهنة التجارة ارتباطاً وثيقاً. وإذا ما نظرنا لماساداه فى إطارها التاريخى المتكامل لوجدنا أن يهود هذه المرحلة فى فلسطين لم يتخلوا قط عن حيويتهم ومرونتهم وتكيفهم، فماساداه لم تكن سوى قلعة واحدة ضمن ثلاث قلاع أخرى، سقطت الأولى (هيروديام) دون مقاومة، واستسلمت الثانية (مكايروس) بعد مقاومة بسيطة، وقد تم استسلام المحاربين بعد أن وعدهم الرومان بالسلام والحياة، ولم تنتحر إلا ماساداه ـ أى أن ماساداه ليست القاعدة بأى حال، فالقاعدة هى تفضيل الاستسلام على الانتحار.

ولكن لِمَ لَمْ تستسلم ماساداه مثل القلاع الأخرى؟ تذكر الموسوعات اليهودية أن الثوار اليهود استولوا على ماساداه من الحامية الرومانية التى كانت تحتلها عن طريق «الحيلة» دون أى ذكر لطبيعة هذه الحيلة. وهذا مثل على أن إغفال عنصر له مقدرة تفسيرية من أهم آليات الاختزال. وواقعة الانتحار فى تصورى لا يمكن تفسيرها بشكل مركب دون أخذ طبيعة هذه «الحيلة» فى الحسبان، إذ يبدو أن المتمردين اليهود قد أقنعوا الحامية الرومانية بالاستسلام وبإلقاء السلاح فى مقابل الأمان، وحينما فعلوا ذلك أبادهم اليهود على بكرة أبيهم - ربما بسبب جهلهم بأصول الحرب أو بسبب تخلفهم الحضارى، فقد كان المقاتلون اليهود من الشحاذين وأعضاء العصابات الهائمة فى الطرقات. لقد استسلم المتمردون اليهود فى القلاع الأخرى بينما لم يستسلم المتمردون فى ماساداه بالذات خشية المعاملة بالمثل!

وهناك احتمال أن يكون القائد الرومانى قد قام بذبح اليهود كما فعلوا هم بالحامية الرومانية قبل ستة أعوام من ذلك، ولكن يوسفوس المؤرخ اليهودى فبرك قصة الانتحار الجماعى لأسباب خاصة به سنذكرها فيما بعد. وهكذا نجد أن إغفال ذكر «الحيلة» يحسن من صورة اليهود (وذلك لتوظيف التاريخ فى خدمة الرؤية الصهيونية الاختزالية) كما أنه جعل رفض اليهود للاندماج جزءاً أزليّاً من الطبيعة البشرية اليهودية: ولترهبوا أيها العرب جانب شمشون الإسرائيلى الذى سيحطم القاهرة وبغداد وبيروت فى ضربة ذرية واحدة، والذى سيدك السد العالى وسيضرب المناطق الآهلة بالسكان حتى ولو أدى هذا إلى فنائه شخصيّاً!

ومن التفاصيل التى يهملها التاريخ الصهيونى أن ماساداه لم تكن على جانب كبير من الأهمية، فنحن نعرف أن القائد الرومانى تيتوس رحل عن فلسطين بعد أن أخمد الثورة اليهودية ولم يشأ أن يضيع وقته فيما لا يفيد، فترك القلعة لحاكم فلسطين الرومانى ليفتحها بالطريقة التى يراها. فضرب الرومان الحصار حول القلعة لمدة ست سنوات ثم اقتحموها بعد أن اخترقوا الأسوار التى شيدها اليهود وبعد أن أضرموا النار فى سورها الخشبى ثم فى القلعة ذاتها. وإذا ما أخذنا فى الحسبان أن التمرد اليهودى كله لم يكن مصدر قلق كبير للإمبراطورية الرومانية لأن فلسطين لم تكن على جانب كبير من الأهمية، وإنما كانت مجرد بلد صغير يسبب شيئاً من الصداع للإمبراطورية التى كانت ترغب فى فرض «السلام الرومانى» على الشعوب ونجحت فى ذلك إلى حدٍّ كبير. وإذا ما عرفنا أن التمرد الشعبى اليهودى كان محكوماً عليه بالفشل من البداية بسبب قوة روما الإمبريالية (وكان يوسفوس

الذى زار روما يعرف هذا تمام المعرفة، ولذلك كان من دعاة الاستسلام). إذا ما عرفنا كل هذا، فإن واقعة ماساداه تفقد كثيراً من بريقها الأسطورى وتصبح واقعة لا أهمية لها فى تاريخ البشرية أو فى تواريخ الجماعات اليهودية ذاتها، تمامًا مثل أنف كليوباترا الذى كان يظن بعض المؤرخين أنه لو طال قليلاً لتغير مجرى التاريخ!

فلافيوس كومبلكس:

ولكن من أكثر الأشياء قحة وتزييفًا إغفال الكتابات الصهيونية ذكر حقيقة أن هناك مصدراً وحيداً ومشكوكًا فى أمره لواقعة ماساداه ـ هذا المصدر الوحيد هى كتابات المؤرخ اليهودى يوسفوس فلافيوس (٣٨ ـ ١٠٠م) واسمه العبرى الأصلى هو يوسف ماتينياهو هاكوهين! وهو سياسى وقائد عسكرى ومؤرخ يهودى من أسرة فريسية أرستقراطية وصفه أحد المراجع بأنه شخص شديد الطموح ولا ضمير له. وعلى الرغم من أن التعليم الذى تلقاه يوسفوس كان تعليمًا دينيًا يهوديًا وحسب، فإنه (كما يبدو) كان على دراية كبيرة بالعالم، فقد سافر إلى روما وتعرف على مدى قوتها واستنتج عبث الوقوف أمام هذه القوة. وحينما نشب التمرد اليهودى عينته الحكومة اليهودية الجديدة قائداً عسكريًا لمنطقة الجليل، وهى منطقة كانت معروفة بخصبها وثرائها، كما أنها كانت تعد أهم منطقة من الناحية العسكرية، لأنه كان من المتوقع أن يأتى الرومان من الشمال وأن يقابلوا أول من يقابلوا تحصينات هذه المنطقة العسكرية. وحينما وصل الرومان، سرعان ما تساقطت التحصينات والمدن اليهودية الواحدة تلو الأخرى، فحاول يوسف هاكوهين الهرب ولكنه لم يفلح إذ أبقاه جنوده برغم أنفه (ويبدو أن علاقة هاكوهين بجنوده لم تكن طيبة بسبب الانتماءات الطبقية، فالقائد كان فريسيًا ثريًا متردداً فى قراراته على علاقة طيبة بالأثرياء المتحالفين مع روما ويعيش وسط جنود قنائين من الفقراء). ثم فر القائد والجنود إلى أحد الكهوف، وهناك قرر الجنود الانتحار بطريقة جماعية. فقام هاكوهين بعمل القرعة بنفسه بطريقة كفلت له أن يكون آخر المنتحرين، ثم أشرف على عملية الانتحار ذاتها. وحينما لم يبق إلا هو وشخص آخر أقنعه بالاستسلام للرومان بدلاً من الانتحار. وحينما مثل هاكوهين بين يدى القائد الرومانى فلافيوس فسبسيان، ادعى النبوة وتنبأ للقائد الرومانى أنه ينتظره مستقبل باهر وأنه سيتبوأ عرش روما. بعد هذا، قام هاكوهين المتنبئ بحملة إعلامية («بروباجندا» على حد قول الموسوعة اليهودية) للترويج لنبوءته ثم غيَّر اسمه من يوسف إلى يوسفوس واتخذ اسم القائد الرومانى اسمًا ثانيًا له وأصبح يُدعى يوسفوس فلافيوس.

كل هذه الحقائق النفسية تؤدى بنا إلى الشك فيما يقوله يوسفوس بخصوص ماساداه، بل ويمكننا القول إن هناك ما يمكن تسميته بـ «عقدة فلافيوس» أو «فلافيوس كومبلكس» (وليس الماساداه كومبلكس ـ على حد قول إستيوارت إلسوب). فهزيمة يوسفوس ثم إشرافه على انتحار جنوده قد تركت أثرًا عميقًا فيه، وسببت له كثيراً من الآلام النفسية (فنحن نفترض أنه إنسان مثلنا يأكل ويشرب ويحب ويتعذب). فهذا الرجل الذى أشرف على ذبح إخوانه فى الدين وفى القتال، والذى انسل كالشعرة من العجين بعد أن أتى بفعلته، ثم تحول إلى داعية للرومان يتنقل مع القوات الرومانية أينما ذهبت مبشراً وداعيًا للاستسلام للإمبراطورية، كان يشغل أهم منصب عسكرى وكان مسئولاً عن الهزيمة. لا غرو إذن أن يحاول أن يحرز ما فشل فيه من انتصارات على الورق، وأن يعوض إخوانه الذين انتحروا بقطعة إعلامية باهرة، وكانت كتاباته من قبيل الإفراز لهذه الكومبلكس، ففيها نجد كل الفضائل والخلال الأسطورية التى لا يتحلى بها إنس ولا جان، خصوصا إذا كان إنسيًا ضعيفًا مثل يوسفوس فلافيوس (وهو فى هذا يشبه من بعض النواحى صهاينة الولايات المتحدة النشطين، الذين يحضرون كل المهرجانات الصهيونية ويدافعون عن إسرائيل على صفحات الجرائد دفاعًا بطوليًا ثم يستمرون فى حياتهم البابلية العفنة ـ حسب مقاييسهم الطاهرة!).

وقد قضى يوسفوس بقية أيامه فى روما حيث كتب بعض المؤلفات من أهمها كتاب تاريخ اليهود (٧٥م) حاول فيه أن يدافع عن أعمال تيتوس فى فلسطين أمام اليهود. وأن يدافع أيضًا عن اليهود أمام الرومان. وقد حاول فى الوقت نفسه أن يلتمس الأعذار لنفسه لانشقاقه على بنى جلدته. وقد صور يوسفوس الحرب اليهودية من وجهة نظر «فريسية» على أنها حرب من صنع بعض المهووسين (أو القنائين)، حرب لم يردها شعب اليهود وإنما فُرضت عليهم من قبَل جماعة من «اللصوص» لم تترك إثمًا دون اقترافه. وكتابه الثانى **قدم اليهود** ذو طَبيعة اعتذارية، فهو كتاب يدافع عن اليهود ويصف عاداتهم وأخلاقهم بطريقة تحببهم إلى النفس، وهو فى معظمه كتابات اعتذارية تسويغية. وقد وصفته **الموسوعة اليهودية** بأنه لا يعتد به مؤرخا، فطموحه كان أساسًا طموحًا أدبيًا، ووصفت كتبه بأنها ذات قيمة أدبية بالدرجة الأولى، ولكنه بقدرة قادر تحول إلى مصدر أساسى ووحيد لواقعة تصبح ركيزة أساسية للرؤية الصهيونية.

هذا إذن هو المصدر الوحيد المعروف لواقعة ماساداه، وهو مصدر «أدبى» مشكوك فى قيمته التاريخية. ونحن لو نظرنا بقليل من التمعن لحادثة ماساداه كما وصفها يوسفوس لوجدنا أنها تتصف بكثير من سمات الحواديت الميلودرامية:

* الموقف المبدئى موقف ميلودرامى للغاية لا مخرج منه ألبتة إلا بانفجار أبو كاليبسى، فالأبرياء يحاصرهم الرومان حصاراً كاملاً وكأنهم يد القدر الذى لا راد لقضائه.

* يتخلل هذا العمل الأدبى «مناظر مؤثرة»، كما أننا نجد مآسى الحرب ومناظرها الهائلة وقد صورت بشكل نابض بالحياة وتصل إلى الذروة فى البانوراما الخاصة بتحطيم الهيكل (على حد قول **الموسوعة اليهودية**).

* يلاحظ تركيز يوسفوس على التفاصيل ربما ليزيد من استمتاع القارئ بهذا العمل الأدبى أو ربما ليمكنه من معايشة التجربة المثيرة بشكل مباشر. يقول المؤرخ اليهودى: «حينما استولى الرومان على القلعة كان الأثاث لا يزال محتفظًا بكل بهائه، أما القمح فكان متوافراً وبكميات كبيرة، والفاكهة كانت لا تزال طازجة وناضجة». وإلى جانب كل ما تشتهيه الأنفس الإنسانية السوية، كان هناك ما تشتهيه الأنفس العدوانية غير السوية، فالقلعة كانت مزودة على حد قول يوسفوس «بكميات هائلة من الأسلحة تكفى عشرة آلاف رجل» (بينما كان عدد المحاصرين ستة آلاف فقط على ما أذكر).

* تدور القصة حول شخصية بطولية خارقة البطولة، أعنى شخصية إليعازر قائد اليهود المحاصرين، وأول من توصل لفكرة الانتحار بعد أن تعرف على حقيقة الموقف أو المأزق العسكرى الذى وقع فيه هو وأصحابه وأتباعه. وأبعاد شخصية إليعازر كما رسمها يوسفوس أقرب إلى أبعاد شخصية شمشون، يجمع إليعازر كل اليهود ويلقى فيهم خطبة عصماء يعقبها مناقشات ومداولات طويلة يقول فيها: «إن الإله الذى اختار الشعب اليهودى قد غيَّر رأيه وقرر تحطيم شعبه، والشواهد على ذلك كثيرة، فقد قُتل عددٌ كبير من اليهود وسقطت القدس ذاتها ثم حُرقت وخُربت على يد أعدائنا وكنا نأمل فى البقاء [وليس الانتحار؟] ولكن الإله قد أقنعنا بأن كل آمالنا إن هى إلا عبث وهراء، فالقلعة التى كنا نظن أنها لا تُهزم [مثل جيش الدفاع الإسرائيلى] ثبت أنها لا تصلح وسيلة للخلاص. وعلى الرغم من أنه يوجد لدينا الكثير من الطعام والشراب، فإن الخلاص نفسه فى حكم المستحيل، بل إن النار التى كانت ترسل الرياح بلهيبها على الأعداء، عادت فهبت على الحائط الذى بنيناه حاملةً اللهب علينا نحن ـ لا بمحض إرادتها وإنما علامة على غضب الإله علينا بسبب ذنوبنا العديدة» (كانت الريح قد هبت على النيران التى أضرمها الرومان حول القلعة فلفحتهم ألسنة اللهب، فقرر اليهود المحاصرون أن هذه ولا شك هى إرادة الإله، ولكن حينما هبت الريح فى اتجاه مضاد تيقن إليعازر أن هذا ولا شك هو علامة غضب الإله). ويطلب إليعازر فى نهاية الخطبة

أن يُقتل الأطفال أولاً ثم الزوجات ثم «يقتل الواحد منا الآخر . ولكن قبل كل شيء فلنتلف نقودنا وقلعتنا بالنيران ، حتى يخفق الرومان في الإمساك بأجسادنا أو الاستيلاء على أموالنا مما سيدخل على قلوبهم الحزن» (وهذه تفاصيل غير بطولية من وجهة نظر أدبية محضة ، فالبطل التراجيدى الحقيقى ذو الأبعاد الشمشونية لا يذكر أموراً دنيوية مثل النقود ، فما بالك بإليعازر الذى يساويها بجسده بل بالقلعة الشامخة ذاتها ـ رمز وحدة الشعب اليهودى؟! إن فى هذا تسطيحًا وأيما تسطيح وتفريغًا للأسطورة من محتواها البطولى الخرافى . . هل سمع أحد عن المبالغ التى كان يحملها يوليسيس أو حتى الإسكندر المقدونى؟!).

* دارت بعد الخطبة ـ كما قلنا ـ مناقشات ومداولات دوَّنها يوسفوس بنشاط شديد . ولا ندرى إن كان أحد المتداولين قد أشار إلى أن الانتحار ليس إحدى الفضائل اليهودية وأن الدين اليهودى ينهى عنها ، فالفرد اليهودى حسب التشريع اليهودى لا يملك حياته أو نفسه ، (حسبما جاء فى **موسوعة الدين اليهودى** لوربلوسكى) ، ولهذا يجب دفن اليهودى الذى ينتحر خارج مقبرة اليهود أو إن دُفن فيها فهو يُدفن منفصلاً («ودفن المنتحرين» لهذا السبب ليس عادة يهودية وإنما بدعة صهيونية/ إسرائيلية غير دينية) . ولا ندرى إن كان أحد المتداولين قد أثار مع إليعازر مشكلة معرفته للإرادة الإلهية وأن ادعاء معرفة هذه الإرادة هو ادعاء للألوهية . ومهما كانت طبيعة المداولات ، فإن قرار الانتحار قد اتخذ ونفذ . وتصل الأحداث المثيرة إلى قمتها فى «المنظر الأخير» حينما ينظر آخر الأحياء فى ماساداه إلى الجثث ليتأكد من أن الجميع قد ماتوا . . وحينما يتأكد من ذلك يضرم النار فى القلعة ، وبقوة ساعديه يغمد سيفه كله فى جسده ويخر صريعًا إلى جوار أقاربه ـ فهل هذه هى النهاية؟!

* لا إنها ليست النهاية ، وإنما هى نهاية «القصة داخل القصة» ، وهى حيلة بلاغية معروفة كنت أدرسها مع طالباتى فى الجامعة فى محاضراتى عن الشعر الإنجليزى . فالقصة إذا كانت غير معقولة ولا يمكن تصديقها ، يحاول الكاتب عادةً أن يعفى نفسه من مسئولية تقديمها مباشرةً للقارئ ويلجأ لخلق شخصيات قصصية تقف بين عالم الواقع وعالم الوهم وتقوم بحكاية القصة الرئيسية بنفسها . ومن هنا كانت التسمية «قصة داخل قصة» ، وعادةً ما تمثل القصة الأولى الإطارية مرحلة وسطًا بين عالم الحقيقة وعالم الوهم وذلك حتى لا يباغتنا الانتقال من العالم الأول إلى العالم الثانى . وهذا هو ما فعله يوسفوس القصاص الماهر بقصة ماساداه . . فكل التفاصيل والخطب والمناقشات

والمداولات والمناظر الأخيرة المؤثرة التي ذكرها، ما كان في مقدوره أن يعرضها علينا مباشرةً وما كان بمستطاعه أن يتركها دون ذكر مصدرها! لذلك يذكر المؤرخ أن الجميع قد لقوا مصرعهم بهذه الطريقة البطولية ما عدا إحدى قريبات إليعازر- امرأة «تفوق الأخريات حصافة وعلمًا» (تشبه يوسفوس من بعض الوجوه وتفر مثله من الانتحار الجماعي حتى تخلد ذكرى ماساداه!)، وتهرب هذه المرأة ومعها ثلاثة أطفال وامرأة عجوز، ويذهبون إلى مكان يختبئون فيه ولا يراهم أحد. هذه المرأة التي تمثل القصة الإطارية المرحلية هي التي سمعت الخطبة وهي التي سجلتها بكل حذافيرها من أجل الحقيقة والتاريخ والعلاقات العامة، وأعتقد أن مدمني الأفلام الميلودرامية يعرفون ضرورة إنقاذ فرد أو اثنين في آخر لحظة ليقصوا علينا تفاصيل الكارثة المهولة وإلا وقعنا في مشكلات لا حصر لها ولا عدد بخصوص الحبكة! والعهدة دائمًا على الراوي!

* ووصفنا لتواريخ يوسفوس بأنها أعمال أدبية ليس من قبيل التعسف في شيء، فـ «**الموسوعة اليهودية**» ذاتها تصف هذه التواريخ بأنها «أعمال أدبية راقية - أوصافها ملحمية بمعنى الكلمة» و«مناظرها مؤثرة بشكلٍ مرن».

ووصف **الموسوعة** لكتابات يوسفوس لا يختلف كثيراً عن وصف هرتزل لفكرة الدولة اليهودية، فهو يصفها في مطلع مذكراته بأنها «فكرة أدبية» و«قصة رائعة» - أي أنها شيء متسق مع نفسه، صورة مجازية أو أسطورة اختزالية تولد في وجدان الصهاينة ثم تحاول أن تفرض نفسها على الواقع التاريخي المركب بقوة السلاح. ولعل هذا الجانب «الأدبي» أو «الأسطوري» في العقل الصهيوني هو الذي يفسر تضخم الجانب الإعلامي في الصراع العربي/ الإسرائيلي، فهو صراع يتم جانب كبير منه خلال الإعلام والصحافة والكتب والقصص والكلمات (ولكن، مع اندلاع الانتفاضات المتتالية، فَقَدَ هذا الصراع كثيراً من بريقه الإعلامي، فالمذابح والدماء السائلة تغطي على الأكاذيب الإعلامية والقصص المفبركة).

نحن، إذن، نتعامل مع عالم أسطوري اختزالي وليس مع عالم تاريخي مركب، ولكننا حتى لو جردنا الواقعة من الإضافات اليوسفية الأدبية ونظرنا لها بوصفها واقعة تاريخية أو حتى حدثا إمبريقيا فإننا نكتشف أنها تحيط بها كثير من الشكوك. نعم يوجد مكان يسمى ماساداه، ولكن التساؤل يظل قائمًا عن الواقعة نفسها بوصفها حدثا إمبريقيا. فبعض الباحثين، ومن بينهم الباحثة اليهودية ويبس روزمارين (جويش بوست ٢٤ آب - أغسطس ١٩٧٣) أعلنت أن نتائج دراستها تؤكد أن قصة ماساداه محض خرافة وأسطورة، وأنه لا يمكن التدليل على سلامة الاكتشافات الأثرية التي تستند إليها هذه القصة.

كتاب الجنرال:

يذوب التاريخ إذن، وتتحول ماساداه إلى واقعة، بل وواقعة مشكوك فى مصدرها وأمرها، يفرض عليها أى اتجاه وتُحمَّل بأى محتوى. وبهذا، يصبح التاريخ مسألة بروباجندا وعلاقات عامة. لا غرو إذن أن تكلف الحكومة الإسرائيلية الجنرال ييجال يادين رئيس أركان حرب الجيش الإسرائيلى ليكتب عن الواقعة. وقد وصف بن جوريون الجيش بأنه «خير مفسر للتوراة»، وها هو ذا قد أصبح «خير مفسر للتاريخ» أيضًا، ولكن التوراة -حسب التصور الصهيونى- هى كتاب تاريخ مقدس. وحيث إن الهدف هو فبركة التاريخ من أجل العلاقات العامة، فإن التنقيب عن هذه الآثار تصاحبه ضجة دعائية ضخمة ويظهر فى نهاية العملية كتاب ضخم مصور عنوانه: **ماساداه: قلعة هيرود ومقاومة القنائين الأخيرة**- تأليف الجنرال ييجال يادين.

ويدل عنوان الكتاب على أنه كتاب تاريخ، ولكنك تقلب صحفاته عبثًا دون أن تجد أى أثر للتاريخ فيه، فهو كتاب «تنقيب عن الآثار» وحسب. وهذا أمر منطقى للغاية، لأنه إذا كانت ماساداه واقعة إمبريقية ثابتة تقف خارج أى سياق تاريخى فإن الاهتمام بها يترجم نفسه إلى اهتمام لا بالنبض التاريخى الحى وإنما بالتحف والآثار، فهى أشياء إمبريقية نهائية (تمامًا مثل الميلودراما التى تتسم بأن عناصرها واحدية نهائية متفجرة!). إن أى كتاب عن حادثة ما ذات أبعاد تاريخية حقة لابد له من أن يركز على الأسباب وعلى النتائج، ولابد للمؤلف من أن يحاول أن يقيم البنية التاريخية التى يدرسها لا بوصفها بنية مغلقة على نفسها وإنما بوصفها بنية مركبة فى علاقتها بالعوامل المكونة لها (عوامل نشوء وتكوين البنية)، كما أن المؤرخ الحق هو من يحاول التوصل لبعض الأنماط من الظاهرة التى يدرسها حتى تساعدنا هذه الأنماط فى التعامل مع واقعنا. فالظاهرة التى لا أستخلص منها أى معرفة والبنية المغلقة على ذاتها والتى لا تشير إلى أى شىء خارج نفسها لا يمكننا أن نفعل بها شيئًا سوى إسقاطها من حسباننا تمامًا (كأنها الأحلام أو الكوابيس أو الخواطر العارضة).

لا يسأل الجنرال عن مدى موضوعية وحياد مصدره التاريخى- يوسفوس- ولا عن الانتماءات الطبقية أو الدينية لمؤلفه، ولا يسأل عن الأسباب التى أدت إلى حدوث الواقعة وإنما يقدم لنا البنية التى يدرسها بحسبانها «حقيقة نهائية» و«أمرا واقعا» و«فكرة مطلقة» (وهى مطلقة لأنها نهائية ولا تشير إلا إلى نفسها- وهى فى هذا تذكرنا بمصطلحات الصهيونية الهيجلية المنغلقة على ذاتها، مثل «أرض الميعاد» و«الأمر الإلهى» و«الحدود الآمنة»). ففى كتاب يقع فى ٢٦٧ صفحة هناك وصف للواقعة (وصف وحسب) فى أقل

من ست صفحات (معظمها صور)، وبعد هذا نسمع بكثير من التفصيل الممل عن انتصارات يادين ومجموعته الأركيولوجية، وعن عدد المتطوعين الذين اشتركوا فى الحفريات، بل وصورة من طلب التطوع والمقشة التى استُخدمت فى كنس ماساداه والرواد الأول الذين بدءوا التفكير فى التنقيب عن ماساداه . . . إلخ. ثم تظهر الواقعة مرة أخرى قبل خاتمة الكتاب فى فصل بعنوان «النهاية الدرامية»، حيث يقوم يادين بإعادة بعث التقاليد الأدبية الصهيونية ويعالج التاريخ بحسبانه شيئًا مثيراً يوظف فى التأثير على الرأى العام وليس ظاهرة تستخلص منها القوانين الإنسانية العامة والأنماط المتكررة.

وفى إطار هذه النبرة والتصور الإعلاميين، يمكننا تفسير كثير من جوانب الكتاب واهتماماته. فمثلاً، يتم تسليط الأضواء على اكتشاف الحمام الطقوسى لأن مثل هذا الاكتشاف يصلح مناسبة إعلامية ضخمة، وبالفعل يحضر الحاخام ديفيد مونتزبرج (الخبير فى الحمامات الطقوسية وقوانينها) تحيط به كوكبة من أتباعه ومريديه الحسيديين. وقد بدأ الحاخام فى قياس الحمام ليرى ما إذا كان يتفق مع القوانين الدينية أم لا. وعلا القلق النفوس وتهدجت الأنفاس «وارتسم تعبير جدى على وجه الحاخام، ثم عقد حاجبيه كأنه فى شك مما إذا كان الحمام «كوشر» (أى شرعيّا) أم لا. ولكنه بعد أن أتم فحصه بعناية فائقة، أعلن بوجه تشع منه البهجة أن الحمام من أحسن الحمامات على الإطلاق؛ فهو يتفق مع قوانين الشريعة» (كتاب الجنرال ص ١٩٦). وبطبيعة الحال، لم يدع الجنرال الفرصة تمر دون أن يقوم بتصوير الحاخامات بنفسه. وأنا أعلم طالباتى أن الأعمال الأدبية الناجحة لابد وأن تشوق القارئ دائمًا، وأن الأديب الناجح يعرف كيف يصل بعمله إلى قمم فرعية قبل أن يصل إلى الذروة النهائية، والواقع أن يادين قد فعل ذلك على أحسن وجه. وأنا لا أعارض الصورة المجازية ولا أرفض الكتابة الأدبية، بل وأرى أن اللغة المجازية لها دور أساسى فى عالم التكنولوجيا ذى البعد الواحد وفى العملية الإدراكية، ولكننى أقف بضراوة ضد اللغة المجازية التى تدَّعى أنها الواقع التاريخى، ففى هذا خلط وأى خلط بين المستويات، تمامًا كما فعل هرتزل حين خلط بين الأسطورة والواقع، وكما يخلط بعض اليهود بين التوراة والتاريخ، وكما يخلط الصهاينة بين أرض الميعاد وفلسطين، وكما يخلط الإسرائيليون بين الحدود المقدسة والحدود الآمنة والحدود التاريخية والحدود الفعلية والحدود المثالية والحدود الممكنة!

وإلى جانب الحاخامات الحسيديين، هناك المتطوعات من الدول الإسكندنافية (وما أدراك ما الدول الإسكندنافية!) مرتديات البكينى. وأنا من المؤمنين بأنه لا توجد ضرورة

ملحة لنشر صور الباحثات بالبكيني في كتاب له أبعاد قومية/ تاريخية/ دينية اللهم إلا إذا كان هناك علاقة عضوية بين الصور وبين موضوع البحث. وحتى إن نُشرت صورة من هذا النوع فليس هناك من ضرورة للتعليق على المايوه! ولكن كتاب الجنرال الأركيولوجي عن ماساداه توجد به صورة فتاة ترتدى البكيني كُتبت تحتها هذه العبارة «أكبر صعوبة تواجه من يعيش في ماساداه هو الحرارة المرتفعة بعد هطول المطر. . . والمايوه البكيني [وليس الانتحار؟] هو أحد الحلول لهذه المشكلة». ولأن الهدف هو العلاقات العامة، كان لابد من أن تدعم هذه الحقائق المنعشة بالصور (تمامًا مثل إعلانات الكوكاكولا المعادية للأيديولوجية والفكر!). وبالفعل نرى صورة المناضلة الحسناء شاهداً ناطقًا على شيء لا أعرفه بالضبط، إذ يبدو أنني لا يمكنني استخلاص قوانين عامة من مثل هذه الصورة، فالجسد المجرد بنية مغلقة على نفسها. . أمر واقع وحقيقة مطلقة! ولكن زوجتي ـ التي تفهم في أمور الدنيا النسائية أكثر مني ـ أخبرتني بعد نظرة عابرة أن بشرة الفتاة لم تلوحها الشمس، وأنه يبدو أنها خلعت ملابسها كي تلتقط لها الصورة. ومما يدعم من شكوكنا السياحية الإعلامية (لأنها شكوك لا علاقة لها بماساداه ولا بالتاريخ ولا بأي شيء إنساني) أن الفتاة تمسك في رقة متناهية بمنخل تمسك بجانبه الآخر امرأة ترتدى ملابسها كاملة بل وترتدى إيشاربًا! هل هو استخدام الـ"السيكس أبيل» (Sex appeal أى «الجاذبية الجنسية») من أجل تدعيم أسطورة ماساداه ومن أجل التفسير البكيني للتاريخ؟ ولكن هل يمكن لفتاة مرتدية البكيني أن تثبت شيئًا أو تنفي شيئًا عن أي شيء يخرج عن النطاق الصغير لجسدها مهما كان جماله ومهما كانت جاذبيته؟

ويتوج الكتاب النضالي بفصل عن مجموعة الطوابع والميدالية التذكارية التي أصدرت بمناسبة اكتشاف ماساداه. لكن الكتاب لا يذكر شيئًا عن ثمنها الأصلي وثمنها الحالي والأرباح التي سيحققها الهواة في المستقبل الزاهر وفي الأيام الوردية المقبلة. وفي الكتاب إشارات كثيرة لها دلالات عميقة؛ فالكتاب ينبهنا إلى أن أول من اهتم بموضوع التنقيب عن ماساداه هم أعضاء الإرساليات الأمريكية في فلسطين، ولعل هذا الاهتمام الأمريكي/ الصهيوني الإسرائيلي هو مؤشر آخر على مدى عمق الارتباط الوجداني بين الشعب الأمريكي وأعضاء التجمع الاستيطاني في فلسطين، وهو ارتباط يتخطى أحيانًا المصالح الاقتصادية الذاتية، فالوجدان الأمريكي والإسرائيلي يرتبطان بالريادة والعنف ومعاداة التاريخ والاستيطان والإبادة.

إن بعض الصدف قد ترقى إلى مستوى الرمز، ولعل جنسية أمين متحف ماساداه

وجنسية زوجته هى إحدى هذه الصدف الرمزية، فكلاهما يأتى من دولة استيطانية مبنية إما على الإبادة وإما على الإحلال ـ فأمين المتحف يهودى من جنوب إفريقيا، أما زوجته المرشدة فهى يهودية من الولايات المتحدة، وكلاهما هاجر ليعيش فى ظلال المنتحرين!

ولكن لمَ نبحث عن الصدف لنحولها إلى رموز، والكتاب ثرى بالقصص الغنية بالدلالاتَ الجاهزة؟! يقول يادين فى كتابه إنه بعد أن قام اليهود بطرد الرومان من ماساداه عاشوا فيها لمدة ست سنوات كجماعة تحيا حياة «عادية للغاية» دون تدخل من أحد. وقد فاجأتنى عبارة «عادية للغاية» لأنه من العسير للغاية على أى إنسان استخدام مثل هذه العبارة لوصف الحياة داخل قلعة محاصرة لمدة ست سنوات. قد تكون حياة بطولية أو انتحارية أو استشهادية أو نيتشوية، سمها ما شئت، ولكنها لا يمكن أن تُوصف بأنها «عادية». ولكن تصورنا لما هو «طبيعى» أو «عادى» هو فى نهاية الأمر أساسى لتصورنا للحياة كما ينبغى أن تكون. والواقع الإسرائيلى كما يتخيله الصهاينة هو «واقع منفصل مسلح محاصر»، وبهذا تصبح ماساداه الطبيعية والـ«عادية للغاية» القاعدة وليست الاستثناء.

إليعازر الجديد:

من صفات النماذج المركبة أنها لا ترى المعلومة فى إطار نمط، وهذا ما لا يفعله الصهاينة لأنهم يدورون فى إطار النماذج الاختزالية. وما سنحاول أن نفعله فى بقية هذا الفصل أن نحدد معنى المعلومة من خلال ربطها بمعلومات أخرى، بحيث تدرك المعنى من خلال النمط المتكرر.

ورد فى كتاب يادين نقلاً عن يوسفوس هذه العبارة: «لم يفر إليعازر، ولم يسمح لأحد بالفرار». وقد استرعت انتباهى هذه العبارة الرهيبة لأنها تفترض أن القرار لم يكن بالإجماع، فقد كان هناك من يريد الاستسلام والبقاء. ولكن إليعازر الذى يدعى معرفة إرادة الإله (ومسار التاريخ اليهودى الذى يعبر عن هذه الإرادة) قرر فرض ماساداه فرضًا.

والحركة الصهيونية هى تبدٍّ لهذا النمط، فهى لا تختلف كثيراً عن إليعازر فى رؤيته الانتحارية. فهى تدعى لنفسها محورية تاريخية لا تمتلكها. وانطلاقًا من هذه الشرعية الوهمية، فإنها تقف ضد مسار التاريخ، وتفرض على اليهود تصوراتها بخصوص ما تسميه «الشخصية اليهودية الانتحارية». ثم تلقى بالإسرائيليين فى أتون الحرب المرة تلو المرة، مدعية أن الجحيم الإسرائيلى والوطن اليهودى المنفصل هو الفردوس الأرضى

الحقيقى الذى يطمح إليه كل يهودى سوى! وباسم المعرفة النبوية الباطنية «للحقيقة»، سلمت الصهيونية يهود أوربا إلى النازى فى نظير تسلمها النخبة الصهيونية الحقيقية (نخبة من أفضل العناصر البيولوجية كما قرر أيخمان)، وباسم هذه المعرفة أطلقت النيران على يهود العراق ليهاجروا إلى أرض الميعاد.

وباسم هذه المعرفة، ارتكبت عدة وقائع انتحارية.. ففى أواخر الثلاثينيات من القرن الماضى حاولت سلطات الانتداب البريطانية وقف الهجرة الصهيونية غير الشرعية لفلسطين لأسباب عدة لعل من أهمها أن أهل البلاد كانوا يقاومون هذه الهجرة (الاستيطانية/ الإحلالية) بكل ما أوتوا من قوة، مما جعل مسألة الحفاظ على الأمن الداخلى فى فلسطين مسألة معقدة للغاية، هذا فضلاً عن أن البطالة كانت قد وصلت إلى أعلى معدل لها فى تاريخ فلسطين. ويبدو أن الإنجليز كانوا غير متحمسين للهجرة اليهودية لا لهذه الأسباب الداخلية آنفة الذكر وحسب، وإنما أيضا بسبب اعتبارات خاصة تتعلق بصراعهم العسكرى مع النازيين، إذ يبدو أن الهجرة اليهودية غير الشرعية كانت تتم بموافقة ومؤازرة الجستابو الذى كان يريد إثارة الاضطرابات والقلاقل فى المستعمرات الإنجليزية. بل وكان يستخدم الهجرة اليهودية فى كثير من الأحيان وسيلة يتسلل عن طريقها الجواسيس النازيون لمنطقة الشرق الأوسط.

لكل هذه الأسباب، حاولت السلطات البريطانية تحويل سيل المهاجرين اليهود من فلسطين إلى أى مستعمرة إنجليزية أخرى. ولكن السياسة الإنجليزية، التى كانت تأخذ فى الحسبان صالح الإنجليز والعرب بل واليهود أنفسهم، كانت تتعارض مع الرؤية الصهيونية، ولذلك أخذ الصهاينة زمام الأمور فى أيديهم وحاربوا من أجل رؤياهم بكل بطولة وانتحارية مضحين بحياة مئات من المهاجرين اليهود. ففى ديسمبر سنة ١٩٤١ وصلت سفينة ستروما وهى سفينة ماشية قديمة متهالكة موشكة على الغرق إلى ميناء إستنبول حاملة ٧٦٩ مهاجراً يهودياً غير شرعيين من البلقان، فمنعتهم السلطات التركية من النزول. واقترحت السلطات البريطانية إرسالهم لأى مستعمرة بريطانية. ولكن الوكالة اليهودية، انطلاقاً من رؤيتها الصهيونية الاختزالية لليهود بوصفهم يهوداً لا يمكنهم العيش إلا فى الأرض اليهودية، كانت مصممة على أن يذهب المهاجرون إلى فلسطين، وفلسطين وحسب. ولمدة شهرين دخلت الوكالة اليهودية فى مفاوضات طويلة مع السلطات البريطانية من أجل الحصول على تأشيرات، ولكن السلطات البريطانية رفضت ولم توافق على إصدار تأشيرات إلا للأطفال بين سن ١١ و١٦. وحينما تحرك

القارب فى ٢٤ فبراير، غرق فى وسط البحر بعد حدوث انفجار، ولم ينج إلا فرد واحد، وأعلنت الوكالة أن الحادث كان حادث «انتحار جماعى» وألقت باللوم على السلطات البريطانية -وليس من الصعب تخمين سبب الانفجار.

ولكن إذا كان هناك مجال للتخمين فى حالة السفينة ستروما، فإن حادثة السفينة باتريا لا تترك مجالاً للشك فى أن فلافيوس كومبلكس لا يزال قويًا فى الأوساط الصهيونية! ففى ٢٤ نوفمبر ١٩٤٠ كانت سفينة باتريا تحمل بعض المهاجرين اليهود غير الشرعيين تمهيدًا لترحيلهم لجزر موريشيوس. ولكن، فى اليوم ذاته، ضرب جرس الإنذار فى السفينة وطلب من الركاب أن يقفزوا طلبًا للنجاة ثم سُمع صوت انفجار. وفى أقل من رُبع ساعة غرقت السفينة وقُتل فى هذا الحادث ٢٤٠ مهاجراً وعدد من رجال الشرطة، وأعلنت الوكالة اليهودية كالمعتاد أن الحادث هو انتحار جماعى ـ فقد آثر المهاجرون الموت على البعد عن الوطن الصهيونى! ثم بدأت التسويغات الأدبية، فقام أرثر كوستلر (يوسيفوس العصر الحديث) بالتعبير المنمق عن وجهة النظر الصهيونية: «لقد نسف المسافرون سفينتهم لأنهم وصلوا إلى نهاية رحلتهم (الموقف الميلودرامى والنهايات المتشنجة دائمًا!)، فقد كانوا مهددين لا بالترحيل إلى أوربا وإنما إلى جزيرة استوائية دون أى أمل فى العودة. ولكن هؤلاء القوم كان عندهم حساسية ضد الأسلاك الشائكة، وحينما يصل المرء إلى هذه المرحلة فإنه لا يمكنه الاستماع إلى صوت السلطات المتعقل»، وإنما إلى صوت بوم.. بوم!! وقد نشر هذا الكتاب عام ١٩٤٩ أى بعد مرور ثمانية أعوام من تاريخ إثبات لجنة التحقيق فى الحادثة أن الانفجار كان متعمدًا، وأن الذى قام به مجموعة منظمة من الإرهابيين الصهاينة الذين تسللوا من الشاطئ وفجروا القارب دون استشارة المهاجرين. وقد قيل آنذاك إن هذه العصابة تنتمى لجماعة إرجون الإرهابية! ولكن ثبت فيما بعد أنها لم تكن جماعة أرجونية/ إرهابية وإنما كانت منظمة الهاجاناه التابعة للوكالة اليهودية ذاتها هى التى فجرت السفينة لمنع سفرها وذلك لإثارة الرأى العام العالمى ضد بريطانيا وللتحريض على إلغاء القيود المفروضة على الهجرة اليهودية إلى فلسطين.

ويقال إن الغرض الأصلى من العملية كان هو تفجير موتور باتريا وحسب حتى تتعطل، وأن السفينة نسفت بأكملها عن طريق الخطأ (ويبدو أن التكنولوجيا الصهيونية مدمرة أكثر من اللازم ـ قارن حادثة ليبرتى على سبيل المثال). ثم اخترعت فكرة الانتحار الجماعى فيما بعد للتغطية والتمويه. وفى اجتماع عُقد عام ١٩٤٢، احتج رئيس الوكالة

اليهودية فى ألمانيا على السياسة الصهيونية المعادية للإنجليز، ولمح - لمح وحسب - إلى أن حكاية انتحار باتريا الجماعى «بروباجندا» فارغة، فقام أحدهم بمحاولة اغتياله فى أثناء عودته لمنزله فى نفس ذلك اليوم!

ويبدو أن البروباجندا الصهيونية نجحت فى تغليف الانتحار وترسيخه فى وجدان ضحايا فلافيوس كومبلكس. ففى عام ١٩٦٠، أقيم احتفال لإحياء الذكرى السنوية لإغراق باتريا! وقد حضر الاحتفال الأشخاص الذين قاموا بالتفجير، وأولئك الذين نجوا من الحادثة (وتخلف عن حضور الاحتفال أشباح الغرقى نساءً كانوا أم أطفالاً أم رجالاً!). ولا يزال إليعازر الصهيونى الجديد الذى قام بتفجير السفينة شخصية معروفة تعمل فى ميناء حيفا!

لا «لم يفر إليعازر ولم يُسمح لأحد بالفرار»، ولم يستشر أحد من المهاجرين ولا الإسرائيليين ولا الجنود الاحتياط فى خط بارليف لمدة ست سنوات: التاريخ فى خدمة المثال، والواقع فى خدمة الأسطورة، واليهود فى خدمة الصهيونية! ومع هذا، لابد وأن ننبه إلى أنه فى أثناء حرب أكتوبر لم ينتحر أحد من المحاصرين فى خط بارليف، بل استسلم كل الأحياء على أحدث الطرق العلمية المتحضرة. وفى أحد هذه المواقع، سأل الجنود قيادتهم بتهكم إن كان المطلوب هو القتال حتى الموت لإقامة ماساداه ثانية، فأتاهم الرد بالاستسلام على أن يبتسموا أمام عدسات التليفزيون المصرى. أما الجنود الإسرائيليون الذين انتحروا فى أثناء عملية لبنان، فيبدو أنهم قاموا بفعلتهم هذه يأسًا من الحرب وثمنها الفادح، إذ لم يكونوا داخل موقع مُحاصَر، وبالتالى فإن انتحارهم لم يكن من أجل الدولة والمُثُل الصهيونية وإنما كان احتجاجًا عليها.

إن الهدف السياسى من كل هذه الضجة حول ماساداه، والآثار اليهودية الإسرائيلية بصفة عامة، هو محاولة صهينة الشباب من جيل الصابرا أو غيره ومحاولة لربطهم بالتاريخ اليهودى القديم. لكن الواقع أن قطاعات واسعة من الشباب الإسرائيلى لا تُعير هذا التاريخ اهتمامًا كبيراً. كما أن التركيز الزائد على الآثار هو محاولة للبرهنة على وجود جذور تاريخية لدولة إسرائيل الحالية تمتد فى أغوار الماضى اليهودى فى فلسطين للتأكيد على صحة سياسة الحركة الصهيونية فى مواجهة اضطهاد اليهود من جانب والاستفادة من تضحياتها المستمرة فى مواجهة هذا الاضطهاد من جانب آخر. والحركة الصهيونية، فى إشاعتها لهذه الأساطير الانتحارية عن الذات اليهودية، تحاول أن تؤثر فى الرأى العام العالمى والعربى وأن تكسب كثيراً من المعارك النفسية والفعلية دون خوض أى حرب.

ومع اندلاع الانتفاضة، لا يتحدث الصهاينة عن النهاية فى الإطار الانتحارى لماساداه. فيهوشفاط حركبى، وآرييل شارون، وكلاهما تحدث عن نهاية الكيان الصهيونى، لم يشيرا إلى ماساداه وإنما إلى الطائرة المروحية التى ستأخذ بقية المستوطنين من على سطح السفارة الأمريكية، تمامًا كما حدث فى فيتنام.

وقد تزايد بشكل ملحوظ عدد الجنود الإسرائيليين الذين ينتحرون فى مواجهة الضغوط النفسية وما تشكّله محاولة إخماد الانتفاضة من إرهاق. وقد شُكِّلت أكثر من لجنة تحقيق لدراسة هذا الموضوع. وامتدت الظاهرة لتشمل المهاجرين الفلاشاه والسوفييت، إذ لوحظ أخيرا تَزايُد معدل الانتحار بينهم بسبب الإحباط الذى يعانونه فى الدولة الصهيونية وفشلهم فى تحقيق أحلامهم وآمالهم.

المصادر:

مصدر المعلومات عن يوسفوس والثورة اليهودية هو **الموسوعة اليهودية** وكتاب ديورانت **قصة الحضارة** الجزء الثالث من المجلد الثالث المعنون **قيصر والمسيح** ترجمة محمد بدران، وبخاصة الباب الخامس والعشرون. واعتمدنا كذلك على كتاب كارل كاوتسكى **أسس المسيحية** الفصل المعنون «اليهود» وكتاب جرايزيل **تاريخ اليهود**، وكتاب أويسترلى **تاريخ إسرائيل** الجزء الثانى. أما بخصوص «ماساداه» فقد استفدنا بالمراجع السابقة وكذلك **موسوعة الصهيونية وإسرائيل** (باتاى) و**موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية** (المسيرى) ـ (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام ١٩٧٥).

كتاب الجنرال يادين نُشر عام ١٩٦٦ (وأعيد نشره عدة مرات بعد ذلك) ونشرته دار وايدنفلد آند نكلسون. أما المعلومات الخاصة بحادثة إغراق السفينتين ستروما وباتريا فقد استقيناها من كتاب كرستوفر سايكس وآخرين: **إسرائيل عند مفترق الطرق** (ص٢٦٦ـ ص٢٧٤).

الفصل التاسع

محاولة تفسير الإبادة النازية ليهود أوربا

«الأيقنة» هى نزع ظاهرة ما من سياقها الإنسانى، التاريخى والاجتماعى والثقافى، بحيث تصبح مرجعية ذاتها: مطلق يقبله الإنسان بدون تساؤل.. سر من الأسرار المقدسة الذى لا يمكن فهمه أو تفسيره وإنما يخشع أمامه. وهذا ما حدث لواقعة الإبادة النازية ليهود أوربا أو ما يسمى بالهولوكوست، وهى كلمة يونانية تعنى «حرق القربان بالكامل» (وتُترجم إلى العبرية بكلمة «شواه»، وتُترجم إلى العربية أحيانًا بكلمة «المحرقة»). وكانت كلمة «هولوكوست» فى الأصل مصطلحًا دينيًا يهوديًا يشير إلى القربان الذى يُضحَّى به للرب، فلا يُشوى فقط بل يُحرق حرقًا كاملاً غير منقوص على المذبح، ولا يُترك أى جزء منه لمن قدَّم القربان أو للكهنة الذين كانوا يتعيشون على القرابين المقدمة للرب. ولذلك، كان الهولوكوست يُعَدُّ من أكثر الطقوس قداسة، وكان يُقدَّم تكفيراً عن جريمة الكبرياء. ومن ناحية أخرى، كان الهولوكوست هو القربان الوحيد الذى يمكن للأغيار أن يُقدِّموه.

ومن العسير معرفة سر اختيار هذا المصطلح، ولكن يمكننا أن نقول إن المقصود عمومًا هو تشبيه «الشعب اليهودى» بالقربان المحروق أو المشوى وأنه حُرق لأنه أكثر الشعوب قداسة. كما أن النازيين، بحسبانهم من الأغيار، يحق لهم القيام بهذا الطقس. أو ربما وقع الاختيار على هذا المصطلح ليعنى أن يهود غربى أوربا أُحرقوا كقربان الهولوكوست فى عملية الإبادة النازية ولم يبق منهم شىء، فهى إبادة كاملة بالمعنى الحرفى. ولكن حينما تستخدم الجماعات المسيحية الأصولية (الحرفية) فى الولايات المتحدة كلمة «هولوكوست» فهى تركز على جريمة الكبرياء، إذ ترى أن الإبادة عقاب عادل حاق باليهود بسبب صلفهم وغرورهم وكبريائهم.

ويُشار إلى الإبادة أحيانًا بأنها «حُربان» وهى كلمة عبرية تُستخدَم للإشارة إلى «هدم

الهيكل» ، فكأن الشعب اليهودى هنا هو الهيكل ، أو البيت الذى يحل فيه الإله ، والإبادة هى تهديم بيت الإله . وهذه الكلمة تُدخل حادثة الإبادة فى التاريخ اليهودى المقدَّس .

وهذه التسمية لها دلالة ، فهى تجعل الإبادة النازية جزءاً من تاريخ اليهود المقدس وتفصلها عن تاريخ أوربا الزمنى ، المسرح الحقيقى الذى حدثت عليه واقعة الإبادة . ولذا ، فإننا سنحاول فى هذا الفصل أن نخرج الهولوكوست من دائرة التاريخ المقدس ونضعها داخل دائرة التاريخ البشرى فى كل مستوياته : العامة (التاريخ الغربى) والأقل عمومية (التاريخ الألمانى) والأكثر خصوصية (تاريخ الجماعة اليهودية فى ألمانيا) .

السياق الحضارى الألمانى للإبادة :

بعد أن تناولنا السياق الحضارى العام للإبادة ، يمكننا الآن أن نركز على جانب أكثر خصوصية ؛ أى العناصر الخاصة بألمانيا ككل ، بما فى ذلك الجماعات اليهودية ، والتى أدت إلى تحول الإمكانية الإبادية الكامنة إلى حقيقة تاريخية .

لا يمكن اختزال هذا السياق فى مستوى واحد أو عنصر واحد ، بل لابد من إدراك أن هناك عناصر كثيرة متداخلة . ولنبدأ بالعنصر الفكرى والفلسفى .

يمكن القول بأن المنظومة المعرفية العلمانية الإمبريالية اكتسبت حدةً خاصة فى ألمانيا لأسباب كثيرة من بينها تقاليد وحدة الوجود (الحلولية الكمونية) القوية التى تعود إلى جيكوب بومه والمعلم إيكهارت ، وهى تقاليد ورثتها الفلسفة المثالية الألمانية وعمقتها ووصلت إلى ذروتها فى فلسفة فخته الذى جعل من الذات مركز الكون . ولكن فخته طالب فى الوقت نفسه بالقضاء على الفرد (الشخص الإمبريقى) ، وكان يحلم بـ«جمهورية الألمان» التى يُجنَّد كل ذكر فيها من سن العشرين حتى موته ، فهى جمهورية جنود لا مواطنين . وقد ربطت الفلسفة الألمانية المثالية الإنسان الفرد بالمطلق الذى يمكن أن يتجسد فى الفرد (كما يمكن للفرد أن يذوب فيه) . وحتى يصل الفرد إلى المطلق ، أُعيد تعريف العقل وتم توسيع نطاقه ، ولم تَعُد هناك حدود تفصل بين عقل الفرد والعقل المطلق ، ففقد العقل هويته وأصبح لاعقلانيّا . وقد وصلت الحلولية الألمانية إلى قمتها فى منظومة هيجل الشاملة التى تساوى بين المقدَّس والزمنى ، ثم يبلغ الحلول منتهاه فى فلسفة نيتشه .

فى هذا الإطار ، تم تعيين «مطلقات» مختلفة تكون هى موضع الحلول والكمون . وكان أول المطلقات الشعب الألمانى العضوى (فولك) ؛ موضع الحلول والكمون وصاحب

الرسالة. وقد وُلدت القومية الألمانية فى أتون الحروب وتحت شعار الوحدة والمركزية، وصاحب ذلك تَعميق مفهوم الشعب العضوى، والإصرار على الانتماء الكامل غير المشروط مقياسًا وحيدًا للولاء، وطُرح شعار «ألمانيا فوق الجميع» الذى تبناه أعضاء الشعب الألمانى، وبُذلت المحاولات لإعادة صياغة الشخصية الألمانية لضمان ولائها للدولة المطلقة.

السياق الحضارى الغربى للإبادة:

لابد أن نؤكد ابتداءً أن التحولات الاقتصادية والسياسية فى أى مجتمع لا تتم فى فراغ مهما يكن مستوى هذه التحولات عمقًا أو ضحالة. فالمناخ الفكرى والثقافى والنفسى يساعد على تحقيق بعض الإمكانات الكامنة فى الواقع المادى وإجهاض البعض الآخر، وعلى تحديد المسار النهائى لهذا الواقع إلى حدٍّ كبير. ولا شك فى أن تبنى ألمانيا النازية لسلاح الإبادة وسيلة لحل بعض المشكلات التى واجهها المجتمع الألمانى لم يكن لينبع من الاعتبارات الاقتصادية أو السياسية وحدها، فهو أمر مرتبط تمامًا بإطار ثقافى وحضارى ونفسى أوسع.

ويمكننا القول إن ثمة عناصر تسم التشكيل الحضارى الغربى الحديث جعلت الإبادة احتمالاً كامنًا فيه وليست مجرد مسألة عرضية، وولَّدت داخله استعدادًا للتخلص من العناصر غير المرغوب فيها عن طريق إبادتها بشكل منظم ومخطط. وتحققت هذه الإمكانية بشكل غير متبلور فى لحظات متفرقة، ثم تحققت بشكل شبه كامل فى اللحظة النازية النماذجية. وقد قام الإنسان الغربى بعملية الإبادة النازية وغيرها من عمليات الإبادة لا على الرغم من حضارته الغربية وحداثته وإنما بسببها.

وقبل أن نتوجه لقضية النزعة الإبادية فى الحضارة الغربية، لابد أن نشير إلى وضع اليهود داخل الحضارة الغربية حتى عصر النهضة. فالمسيحية الغربية لم تُطوِّر مفهومًا واضحًا خاصًا بالأقليات فى المجتمع الغربى ولم تُشرِّع لهم ولم تحدد وضعهم القانونى، واكتفت بمفهوم المحبة إطارًا عامًا. وقد صنَّفت الكاثوليكية الغربية اليهود بحسبانهم شعبًا شاهدًا، يقف فى تدنيه وضعَته «شاهدًا» على عظمة الكنيسة وانتصارها. ولم يكن الأمر مختلفًا كثيرًا على المستويين الاجتماعى والاقتصادى، حيث تحوَّل اليهود إلى جماعة وظيفية، وهى جماعة تُعرَّف فى ضوء وظيفتها وفائدتها ونفعها (فهى مادة استعمالية لا قداسة لها).

وتغيَّر الوضع مع ظهور عصر النهضة وبداية التشكيل الحضاري الغربي الحديث بشكل جوهري. إذ ظهرت البروتستانتية التي رفضت فكرة الشعب الشاهد ولكنها تبنت بدلاً منها العقيدة الألفية الاسترجاعية التي ترى أن المسيح سيعود مرة أخرى للأرض ويؤسس مملكته على الأرض لمدة ألف عام، وكان كل هذا مشروطًا بعودة اليهود إلى أرض الميعاد وإبادة بعضهم وتنصير الباقين منهم. فكأن اليهودي ظل مجرد أداة (كما هو الحال في الرؤية الكاثوليكية) ولكنه أداة لا يتم الحفاظ عليها وإنما لابد من نقلها (ترانسفير) إلى فلسطين وتذويبها في المنظومة المسيحية. وتزامن هذا مع ظهور البورجوازيات المحلية والدولة القومية التي اضطلعت بكثير من وظائف الجماعة الوظيفية اليهودية التي لم يعد لها نفع. ولذا، كانت المسألة اليهودية في أوربا تُناقش في إطار مدى نفع اليهود، فكان أعداء اليهود يبينون أنهم لا فائدة لهم، أما المدافعون عنهم (ومنهم المتحدثون باسم اليهود) فكانوا يركزون على «فائدة» اليهود ونفعهم. وطُرِح تصور مفاده أنه يجب زيادة حقوق اليهود زيادة طردية مع زيادة نفعهم، فإن زاد الواحد زاد الآخر (وهو ما يعني أن تَناقُص نفعهم يعني تفاقم مشكلاتهم). وقد قُسِّم اليهود إلى أقسام مختلفة تم تنظيمها بشكل هرمي. أعلى الهرم كان أكثر اليهود نفعًا، وهؤلاء كانوا يتمتعون بجميع الحقوق التي يتمتع بها أي مواطن ألماني، وفي قاعدة الهرم كان اليهود غير النافعين الذين لا يتمتعون بأي حقوق ولذا كانوا يُصنفون ضمن من يجب التخلص منهم بترحيلهم (بالإنجليزية: ديسبوزابل ترانسفيرابل disposable transferable).

وساهمت كل هذه العناصر ولا شك في خلق الاستعداد الكامن والتربة الخصبة والتبادل الاختياري (بالإنجليزية: اليكتيف أفينيتي elective affinity في مصطلح ماكس فيبر) بين الحضارة الغربية وعملية إبادة اليهود.

والعنصر الحاسم ـ في تصورنا ـ في ظهور النزعة الإبادية هو الرؤية الغربية الحديثة للكون التي يمكن أن نصفها بأنها رؤية علمانية إمبريالية شاملة. وهي رؤية يمكن وصفها بإيجاز شديد بأنها رؤية مادية واحدية (حلولية كمونية) تعود جذورها إلى عصر النهضة في الغرب. وقد اتسع نطاقها وازدادت هيمنتها إلى أن أصبحت النموذج التفسيري الحاكم، في منتصف القرن التاسع عشر، عصر الإمبريالية والداروينية والعنصرية. وقد بدأت هذه الرؤية بمرحلة إنسانية هيومانية وضعت الإنسان في مركز الكون وتبنت منظومات أخلاقية مطلقة تنبع من الإيمان بالإنسان بحسبانه كائنًا مختلفًا عن الطبيعة/ المادة، سابقًا عليها، له معياريته ومرجعيته وغائيته الإنسانية المستقلة عنها (وهذا

شكل من أشكال العلمانية الجزئية). ولكن هذه الرؤية الإنسانية المادية تطورت من خلال منطق النسق المادى الذى يساوى بين الإنسان والطبيعة ومن خلال تَصاعُد معدلات الحلولية والعلمنة وانفصال كثير من مجالات النشاط الإنسانى (الاقتصاد ـ السياسة ـ الفلسفة ـ العلم) عن المعيارية والمرجعية والغائية الإنسانية إلى أن فقد الإنسان مركزيته وإطلاقيته وأسبقيته على الطبيعة/ المادة وتحوَّل إلى جزء لا يتجزأ منها وأصبح هو الآخر مادة منفصلة عن المرجعية والغائية والمعيارية الإنسانية (العلمانية الشاملة).

وفى هذا الإطار، ظهرت الأخلاق النفعية المادية التى تُعفى الإنسان من المسئولية الأخلاقية، فهى مستمدة من الطبيعة/ المادة ومن قوانينها المتجاوزة للعواطف والغائيات والأخلاقيات الإنسانية.

وتتبدَّى مادية هذه المنظومة وواحديتها فى عدد من المصطلحات التى حققت قدراً من الذيوع فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر حين أخذت المنظومة فى التبلور وحينما تحددت معالم المشروع الإمبريالى الغربى والنظرية العرقية الغربية. ومن أهم هذه المصطلحات، من منظور هذا الفصل، ما يلى: «المادة البَشرية» (بالإنجليزية: هيومان ماتيريال (human material). الفائض البشرى» (بالإنجليزية: هيومان سيربلاس human surplus «مادة استعمالية» (بالإنجليزية: يوسفول ماتر useful matter). فكان يُشار إلى البشر بحسبانهم «مادة بشرية» يمكن توظيفها، أما من لا يمكن توظيفه فكان يُشار إليه بحسبانه «مادة بشرية فائضة» (وأحياناً «غير نافعة»). وهذه المادة الفائضة كان لابد أن تُخضع لشكل من أشكال المعالجة، فكانت إما أن تُصدَّر (ترانسفير) وإما أن تُعاد صياغتها وإما أن تُباد إن فشلت معها كل الحلول السابقة.

وسنورد فيما يلى بعض العناصر التى ساعدت على تعميق هذا الاتجاه العام فى الحضارة الغربية. وتجدر ملاحظة أن كثيراً من العناصر التى سنوردها قد يكون لها وجهان متداخلان، قد يبدو أنهما متناقضان لكنهما فى واقع الأمر وجهان لعملة واحدة:

١ـ تصاعدت معدلات المشيحانية (أو المهدوية) العلمية أو العلموية، أى التبشير بأن التراكم المعرفى العلمى والتقدم التكنولوجى والتنظيم التكنوقراطى الدقيق (المنفصل عن القيمة) سيجعل الإنسان قادراً على التحكم فى ذاته وفى واقعه تماماً، وأن يتوصل إلى الحلول النهائية لمشكلاته كافة (الاقتصادية والسياسية والفلسفية والنفسية)، وإلى فرض هذه الحلول النهائية المجردة العلمية الدقيقة (المستمدة من عالم الطبيعة/ المادة البسيطة) على الواقع الاجتماعى والإنسانى.

٢ـ ظهرت أيديولوجيات علمانية شاملة (مثل الماركسية أو الاشتراكية العلمية والفاشية والنازية) ذات طابع مشيحانى قوى وذات رؤية خلاصية تدور حول مطلق علمانى مادى شامل وتنطلق من الإيمان بالعلم والتكنولوجيا والتنظيم. لكن هذا لا يعنى أن الأيديولوجيات العلمانية الأخرى ترفض العلم مصدراً وحيداً للوصول إلى المعرفة ولتوليد القيم، فهذا هو إطارها المرجعى الوحيد، ولكن ما يحدث مع أيديولوجيات مثل النازية والماركسية (فى نزعتها الستالينية) أن منطق العلمانية الشاملة يعبِّر عن نفسه بشكل كامل يتسم بدرجة عالية من التبلور، خصوصًا حينما يسانده جهاز الدولة المركزية الحديثة.

٣ـ مع تَزايُد معدلات العلمنة الشاملة، لم يعد من الممكن تصنيف البشر على أساس دينى (متجاوز للقوانين الطبيعية/ المادية)، فلم يكن ثمة مفر من تصنيفهم على أساس مادى موضوعى طبيعى كامن (حالّ) فيهم لا مفارق لهم. ولهذا، طُرح الأساس البيولوجى العرقى أساسًا وحيداً وأكيداً لتصنيفهم. وتم المزج بين هذه النظرية شبه العلمية ونظرية أخَرى شبه علمية، وهى الداروينية الاجتماعية، وكانت الثمرة هى النظرية الغربية فى التفاوت بين الأعراق ذات الطابع الداروينى.

٤ـ تزايدت معدلات النسبية المعرفية. فعالم الطبيعة/ المادة هو عالم حركى لا ثبات فيه ولا حدود، بحيث أصبح الإنسان يشك فى وجود أى حقيقة يقينية. وهذا الشك لا ينصرف إلى الحقيقة وحسب وإنما إلى الموضوع ثم إلى الذات. وقد انتهى الأمر بالفلسفة الغربية إلى إنكار الكليات والميتافيزيقا وأى شكل من أشكال الثبات، بما فى ذلك ثبات الطبيعة البشرية وظهرت الفلسفة المعادية للفلسفة والميتافيزيقا، وهى فلسفة النسبية المعرفية الكاملة التى تصل إلى حالة من السيولة الكاملة وتنكر الذات والموضوع والمركز ومفهوم الطبيعة البشرية وإمكانية المعرفة والأخلاق وأى شكل من أشكال المعيارية (ما بعد الحداثة). ورغم أن النازية تسبق ظهور ما بعد الحداثة بعدة أجيال، فإن كثيراً من العناصر التى أدَّت إلى ظهور ما بعد الحداثة كانت قد تشكلت وتبلورت وكانت الفلسفة الغربية قد دخلت عصر السيولة. ولعله ليس من قبيل الصدفة أن هايدجر، بنزعته النيتشوية، والذى خرجت ما بعد الحداثة من تحت عباءته، أيَّد النازية بلا تحفظ، وكان النازيون يَعُدُّونه فيلسوفهم.

٥ـ تَزايُد معدل انفصال الحقائق والعلم الطبيعى عن القيمة، والتجريب عن العقل، بحيث أصبح التجريب، المنفصل عن أى غائيات إنسانية أو أخلاقية، هدفًا فى حد ذاته.

وقد ترجم هذا نفسه إلى ما يُسمَّى العلم المحايد، المتجرد تمامًا من القيمة. ولكن هناك دائمًا من يقرر القيمة ونوعية التجارب التى ستُجرى.

٦ـ تعاظمت قوة الدولة المركزية وهيمنتها وتحويلها ذاتها إلى مطلق، ومن ثم أصبح الدفاع عن مصلحة الدولة القومية (ظالمة كانت أم مظلومة) مسألة لا تقبل النقاش ولا تخضع لأى معيارية، والانحراف عن هذا الهدف النهائى المطلق هو الخيانة العظمى وعقوبتها الإعدام. ويُلاحَظ أن مصطلحات مثل «مصلحة الدولة العليا» ليس لها مضمون أخلاقى، وتَقَبُّلها يعنى تَقبُّل المجردات غير الإنسانية.

٧ـ ظهرت مؤسسات بيروقراطية قوية (حكومية وغير حكومية) تولت كثيرًا من الوظائف التى كانت الأسرة تتولاها فى الماضى، وتقوم بعملية الاختيار بالنيابة عن الإنسان الفرد، الأمر الذى يعنى تَزايُد ضمور الحس الخلقى وانكماش ما يُسمَّى «رقعة الحياة الخاصة».

٨ـ كانت هذه المؤسسات ترى نفسها ذاتًا مطلقةً تعبِّر عن مصلحة الدولة (التى تعبِّر عن إرادة الشعب) وقد جعلت جل همها أن تنفِّذ المطلوب منها تنفيذه بأقل التكاليف وأكثر الوسائل كفاءة، دون أخذ أى اعتبارات خُلقية فى الحسبان.

٩ـ تزايدت معدلات الترشيد والتنميط والميكنة وهيمنة النماذج الكمية والبيروقراطية على المجتمع بكل ما ينجم عن ذلك من ترشيد للبيئة المادية والاجتماعية وترشيد للإنسان من خارجه وداخله.

١٠ـ تَصاعَد نفوذ مؤسسات الدولة المركزية « الأمنية» البرانية والجوانية وزادت مقدرتها على قمع الأفراد وتوجيههم «وإرشادهم» من الداخل والخارج. وبرغم أهمية مؤسسات القمع المباشر البرانى مثل المخابرات والبوليس السرى، فإن المؤسسات الأمنية الجوانية، مثل المؤسسات التربوية والإعلام، كانت تفوقها فى الأهمية.

١١ـ تزايدت معدلات التجريد فى المجتمع، وعمليتا التجريد والترشيد هما فى الواقع عمليتان متلازمتان، إذ لا يمكن الترشيد دون تجريد، أى نزع الصفات الخاصة عن الشىء والتركيز على الصفات العامة فيه والتى تجمع بينه وبين الأشياء الأخرى حتى يتسنى استيعابه داخل الآلة الاجتماعية. ويؤدى التجريد إلى ابتعاد الواقع الحى بحيث لا يدركه المرء بشكل مباشر متعين له قيمة، إذ يصبح شيئًا له مواصفات محددة ويمكن تقسيمه إلى أجزاء يمكن استبدال بعضها، وينطبق هذا على البشر

انطباقه على الأشياء. ويرى أورتيجاى جاسيت Ortegay Gasset أن عملية التجريد مرتبطة تمام الارتباط بعملية نزع الصبغة الإنسانية (بالإنجليزية: دى هيومانايزيشن dehumanization).

وقد نجحت عمليات التجريد المتزايدة فى جعل القيمة الأخلاقية شيئًا بعيدًا للغاية لا علاقة له بفعل الإنسان المباشر. ولنضرب مثلاً من صناعة الأسلحة الكيمياوية الفتاكة: تُقسَّم عملية إنتاج المبيد البشرى إلى عدة وظائف صغيرة، كل وظيفة تُشكل حلقة تؤدى إلى ما بعدها وحسب. ولأنها مجرد حلقة، فهى محايدة تمامًا ولا معنى لها، إذ لا يوجد أى مضمون خلقى لعملية إضافة محلول لآخر. ومن ثم، تظل النهاية الأخلاقية (حرق البشر وإبادتهم) بعيدة للغاية. والعامل أو الموظف المسئول عن هذه الحلقة سيبذل قصارى جهده فى أداء عمله الموكل إليه دون أى أعباء أخلاقية، ومن ثم تستمر الآلة الجهنمية فى الدوران من خلال الحلقات والتروس، ولا يتحمل أى شخص مسئولية إبادة البشر، إذ إن مسئولية العامل أو الموظف مسئولية فنية تكنوقراطية وليست مسئولية أخلاقية.

١٢ـ ومن المظاهر الأخرى للتجريد فى المجتمع الحديث ممارسة العنف عن طريق مؤسسات متخصصة تقوم بتحقيق أهدافها بشكل مؤسسى رشيد (أى مقنن) ومنظم لا دخل فيه للعواطف.

١٣ـ تظهر عمليتا التجريد والترشيد فى استجابة البشر للعنف والإبادة، إذ تحل الحسابات الرشيدة محل الاستجابة التلقائية والعواطف بحيث يمكن للإنسان أن يكبت أى أحاسيس بالشفقة أو الانفعال الغريزى داخله أو الإحساس التلقائى المباشر ويَحل محل ذلك كله قدرًا عاليًا من الانضباط والتخطيط.

ويمكن القول إن ما تم إنجازه فى الحضارة الغربية الحديثة هو القضاء على الشخصية التقليدية ذات الولاء لمطلق خُلقى ثابت يتجاوز عالم المادة والتاريخ (ومن ثم فهى شخصية تعيش فى ثنائيات وتعددية) وحلَّت محلها الشخصية الحركية المتغيرة والمتقلبة مع حركة المادة التى لا ولاء عندها لأى ثوابت أو مطلقات والتى تحررت من أى قيم أو غائية، فهى تعيش فى عالم الواحدية المادية المعقم من القيم المتجاوزة. هذه الشخصية يمكن أن تتبدَّى من خلال إمبريالية داروينية مليئة باليقينية العلمية توظِّف الكون (الطبيعة والإنسان) لصالحها، ويمكن لها أن تتبدَّى من خلال إذعان أداتى فتصبح شخصية نمطية تعاقدية براجماتية ذات بُعد واحد، تستبطن تمامًا النماذج السائدة فى المجتمع والتى تروجها الأجهزة الأمنية للمجتمع وضمن ذلك الإعلام، وهى شخصية نسبية هزيلة مهتزة لا تثق

فى ذاتها ولا رؤيتها ولا هويتها ولا منظوماتها ولذا يتحدد تَوجُّهها حسب ما يصدر لها من أوامر تأتى لها من عل، ويتحدد ولاؤها استناداً إلى المصلحة المادية المتغيرة التى يتم تعريفها مدنيّــا وقوميًا وعلميًّا وموضوعيًّا (من خلال الجهات المسئولة واللجان المتخصصة والسوبرمن) ومن ثم يمكنها أن تطيع الأوامر البرانية وتنفذ التعليمات بدقة متناهية (بما فى ذلك إبادة عناصر تتصور الدولة أنها غير نافعة). وهى شخصية ذات عقل أداتى لا تفكر فى الغايات وإنما فى الوسائل والإجراءات وحسب، وفى أحسن السبل لإنجاز ما أوكل لها من مهام دون تساؤل عن مضمونها الأخلاقى أو هدفها الإنسانى.

وبهذا المعنى يمكن القول بأن الحضارة الغربية الحديثة، فى جانب مهم من جوانبها، هى تعبير عن التراجع التدريجى والمستمر للفلسفة الإنسانية الهيومانية التى تؤكد استقلالية الإنسان عن الطبيعة/ المادة ومقدرته على تجاوزها وعلى تطوير منظومات قيمية ومعرفية، ولذا تضعه فى مركز الكون، وفى هذا تَراجُع يقابله تَصاعُد مستمر ومطرد للحلولية الكمونية المادية (أى الواحدية المادية أو وحدة الوجود المادية أو العلمانية الشاملة) التى تُهمِّش الإنسان ومنظوماته المعرفية والأخلاقية جميعًا وتُسوِّيه بالظواهر الطبيعية وترده إلى عناصره الأولية المادية، أى تقوم بتفكيكه وتذويبه تمامًا فى الطبيعة/ المادة، فتلغيه وتبيده ككائن مستقل له قيمة مطلقة عن قوانين الحركة الطبيعية/ المادية.

ونحن لا نزعم أن الرؤية العلمانية الإمبريالية الشاملة الواحدية المادية تؤدى حتمًا وبشكل مطلق إلى الإبادة والتفكيكية. كل ما نؤكده أن مثل هذه الرؤية تخلق التربة الخصبة لانتشار الآراء النفعية الداروينية المادية التى تترعرع وتتحقق فيها الاتجاهات والأفكار الإبادية والتفكيكية.

هذه القابلية أو الإمكانية الكامنة للإبادة، ولتفكيك الإنسان لعناصره المادية الأساسية لاستخدامها على أكمل وجه، تحققت أول ما تحققت بشكل جزئى وتدريجى فى التجربة الاستعمارية الغربية بشقيها الاستيطانى والإمبريالى. فقد خرجت جيوش الدول الغربية الإمبريالية تحمل أسلحة الدمار والفتك والإبادة، وحَوَّل الإنسان الغربى نفسه إلى سوبرمان مطلق له حقوق مطلقة تتجاوز الخير والشر من أهمها حق الاستيلاء على العالم وتحويله إلى مجال حيوى لحركته ونشاطه وتحويل العالم بأسره إلى مادة خام طبيعية أو بشرية. وعُدَّت شعوب آسيا وإفريقيا (الصفراء والسوداء المتخلفة) مجرد سبمان، مادة بشرية تُوظَّف فى خدمته، كما عُدَّ العالم مجرد مادة طبيعية تُوظَّف فى خدمة دول أوربا وشعوبها البيضاء المتقدمة، وعُدَّت الكرة الأرضية مجرد مجال حيوى له يصدِّر له

مشكلاته. بل ولم تفرق الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية الشاملة فى نهاية الأمر بين شعوب آسيا وإفريقيا وشعوب العالم الغربى، فالجميع مادة بشرية، نافعة أو غير نافعة، ضرورية أو فائضة. فكان العمال يُنظر لهم بحسبانهم مادة بشرية نافعة ومصدراً لفائض القيمة، أما المتعطلون فهم مادة بشرية فائضة. وصُنِّف المجرمون (وفى مرحلة أخرى، المعوقون والمسنون) مادةً بشريةً غير نافعة. وهذه المادة يجب أن «تُعالج». وكانت الوسيلة الأساسية للمعالجة هى تصدير المادة البشرية الفائضة إلى مكان آخر لتحويلها إلى مادة نافعة إن أمكن (مع عدم استبعاد «الحلول الأخرى» إن استلزم الأمر). وكانت أولى عمليات «المعالجة» هى نقل الساخطين سياسيّا ودينيّا (البيوريتان) إلى أمريكا، والمجرمين والفاشلين فى تحقيق الحراك الاجتماعى فى أوطانهم إلى أمريكا وأستراليا. وتبعتها عمليات ترانسفير أخرى تهدف جميعًا إلى تحقيق صالح الإنسان الغربى:

- نقل سكان إفريقيا إلى الأمريكتين لتحويلهم إلى مادة استعمالية رخيصة.

- نقل جيوش أوربا إلى كل أنحاء العالم، وذلك للهيمنة عليها وتحويلها إلى مادة بشرية وطبيعية تُوظَّف لصالح الغرب.

- نقل الفائض البشرى من أوربا إلى جيوب استيطانية غربية فى كل أنحاء العالم، لتكون ركائز للجيوش الغربية والحضارة الغربية (فيما يُعد أكبر حركة هجرة فى التاريخ).

ولكن الإمكانية الإبادية الكامنة، والتى تحققت بشكل غير متبلور وجزئى فى التجربة الإمبريالية والاستيطانية الغربية، تحققت بشكل نماذجى كامل فى الإبادة النازية أو فى «اللحظة النازية النماذجية» فى الحضارة الغربية، أى اللحظة التى تبلور فيها النموذج وأفصح عن نفسه بشكل متبلور فاضح، دون زخارف أو ديباجات (ولذا أذهلت الجميع، وضمنهم المدافعون عن النموذج فى صوره الأقل تبلوراً وأكثر اعتدالاً).

وقد بلغت سطوة هذا المفهوم حدّاً جعلته يبتلع المنظومة الدينية نفسها، فاختلطت الديباجات الدينية بالقيم القومية، بحيث تطلب الانتماء للشعب العضوى الألمانى الانتماء إلى المسيحية البروتستانتية. ولكن مما يجدر ذكره أن هذه البروتستانتية كانت بروتستانتية ثقافية أو إثنية («عقيدة آبائنا») تركز على المشاعر الدينية دون العقيدة الدينية، ولذا كان بوسعها أن تتصالح ببساطة مع النيتشوية والداروينية (يشير المفكر البروتستانتى الألمانى بول تيليخ إلى نيتشه بوصفه مفكراً بروتستانتيّا كبيراً). وقد نتج عن ذلك تَنصُّر أعداد هائلة من يهود ألمانيا حتى يندمجوا «ثقافيّا» فى مجتمعهم الألمانى. ووصلت نسبة هؤلاء أحيانًا إلى

ما يزيد على ٥٠٪ من مجموع يهود برلين (الذين كانوا يشكلون معظم يهود ألمانيا في أواخر القرن التاسع عشر).

وفى إطار مفهوم الشعب العضوى، يصبح مثل هذا التنصر عملية «تسلل» و«تآمر»؛ فصفات الشعب العضوى صفات موروثة تجرى فى العروق وفى أرض الأجداد. وبالفعل، لوحظ تصاعد معدلات العداء لليهود فى الفكر الألمانى العلمانى. فكتب ولهلم مار (١٨١٨ـ ١٩٠٤) كتابه المهم **انتصار اليهودية على الألمانية: من منظور غير دينى** (١٨٦٢). وكان مار مواطنًا ألمانيًا (ويُقال إنه كان يهوديًا)، ثم انضم إلى جماعة فوضوية إلحادية فى سويسرا بعد فشل ثورة سنة ١٨٤٨. وقد طُبعت من الكتاب اثنتا عشرة طبعة حتى عام ١٨٧٩. وتحل فى كتابه كلمتا «سامى» و«سامَية»، محل «يهودى» و«يهودية». وهو الذى أشاع مصطلح «أنتى سيميتزم»، أى «معاداة السامية» فى اللغات الأوربية، وبيَّن فى دراسته ما زعم أنه الهيمنة اليهودية على الاقتصاد والثقافة، كما أسس جماعة تضم أعداء اليهود عام ١٨٧٩.

ومن أهم الشخصيات التى أضفت كثيراً من الاحترام على النظريات العرقية المعادية لليهود، الموسيقار الألمانى ريتشارد فاجنر (١٨١٣ ـ ١٨٨٣)، وكان صَديقًا للكونت جوبينو، وتأثر بكتابات مار. وقد طبع فاجنر كتابه **أضواء على اليهود فى الموسيقى** (١٨٥٠، ثم فى ١٨٦٩)، مصوراً اليهود بوصفهم تجسيداً لقوة المال والتجارة، ومنكراً عليهم أى إبداع فى الموسيقى والثقافة. ثم نشر سلسلة مقالات بعنوان **«الفن الألمانى والسياسة»** طرح فيها فكرته الخاصة برسالة الشعب الألمانى (الخالص) المعادية للمادية الفرنسية واليهودية. وقد اتهم فاجنر اليهود بالهيمنة على الحياة الثقافية فى ألمانيا وطالب بحرمانهم من حقوقهم السياسية، كما تحدث عن دمار أو إبادة أو اختفاء (بالألمانية: أونترجانج Untergang) اليهود، أى تخليص الحياة الثقافية من اليهود بالقوة، أو دمجهم تمامًا عن طريق الفن والموسيقى. وقد تركت أفكار فاجنر أثراً عميقًا فى هتلر، ومن ثم كانت لها مكانة خاصة فى التجربة النازية (ولهذا، كانت موسيقى فاجنر ممنوعة فى إسرائيل حتى عهد قريب).

وكان لإسهام المفكر السياسى والمستشرق الألمانى بول أنطون دى لاجارد (١٨٢٧ـ ١٨٩١) أبعد الأثر فى توسيع الهالة الثقافية والعلمية حول معاداة اليهود. كان لاجارد يحن إلى حضارة العصور الوسطى التيوتونية الخالصة (العضوية)، كما كان يؤمن بالشعب العضوى (الفولك) الألمانى وتفوقه على الشعوب الأخرى، ويرفض مبدأ المساواة. بل

وكان يرى أن الليبرالية مؤامرة عالمية خطيرة. ولم يشأ التعبير عنها بأى من اللونين الأحمر أو الأسود، فهما لونان لهما شخصيتهما، بل وقع اختياره على الرمادى. وانتهى به المطاف إلى اكتشاف وجود الأممية الرمادية التى استنكرها لأنها تشكل حجر عثرة فى سبيل تحقيق خلاص الأمة الجرمانية وأداء رسالتها « نحو العالم»، على حد قوله، كما تقطع الطريق على الأمانى والأطماع الجرمانية الرامية إلى إخضاع أوربا الوسطى للسيطرة الألمانية، وإلى التخلص من إمبراطورية هابسبورج، وإلى إجلاء السلاف عن البلاد بالقوة لأنهم ليسوا من سكانها الأصليين. وبطبيعة الحال، ربط لاجارد بين الليبرالية الأممية الرمادية واليهود الذين وصفهم بأنهم يشكلون عبئًا كريهًا، وبأنهم لا مغزى تاريخى لهم ويهددون رسالة ألمانيا ووحدتها القومية. ولم تكن أفكار لاجارد عنصرية سوقية وإنما كانت عنصرية أكاديمية تستخدم ديباجات علمية، فقد كان يؤكد أنه لا يكنُّ أى عداء لليهود من حيث هم أفراد وإنما يعادى أمة سامية وثنية غريبة يعرقل وجودها (الموضوعى) اتحاد أوربا الوسطى تحت قيادة ألمانيا، ولذا فلابد من طرد أعضائها أو ترحيلهم بالقوة.

ومن الشخصيات التى ساهمت فى إشاعة هذه الأفكار المعادية لليهود على أساس عرْقى المؤرخ والسياسى الألمانى هنريش فون ترايتشكه (١٨٣٤ ـ ١٨٩٦) الذى كان يُعدُّ مَن أهم المفكرين الألمان فى عصره، وهو ما أكسب هذه الأفكار قدرًا كبيرًا من المصداقية والاحترام. وصف ترايتشكه الهجوم على اليهود بأنه هجوم وحشى، ولكنه رد فعل طبيعى للمشاعر القومية الألمانية ضد عنصر غريب (الشعب العضوى فى مواجهة الشعب العضوى المنبوذ)، ثم طرح الشعار المشهور «اليهود مصيبتنا». وحذر الألمان من التدفق اليهودى من الخزان البولندى (إشارة إلى الانفجار السكانى بين يهود بولندا)، وهو تدفق لا ينضب، «جمع من الشباب الطموحين بائعى الملابس القديمة الذين سيسيطر أطفالهم وأطفال أطفالهم يومًا ما على سوق الأوراق المالية والصحف فى ألمانيا». وقد تبدَّى هذا الرفض لليهود فى شكل تعاطف مع المشروع الصهيونى.

ومن الشخصيات الأخرى التى أشاعت الفكر العرقى المعادى لليهود هيوستون ستيوارت تشامبرلين، وهو بريطانى المولد فرنسى النشأة، ألمانى بالاختيار، وكان معجبًا بالثقافة الألمانية إعجابًا عميقًا. وقد تصادق مع فاجنر وتزوج ابنته، وتأثر بأفكار جوبينو ولاجارد، وألَّف أهم كتب العنصرية الغربية **أسس القرن التاسع عشر** (١٨٩٩). وقد آمن تشامبرلين بتفوق الإنسان النوردى الأشقر، وبأن قَدَر التيوتونيين هو قيادة الإنسانية جمعاء، فكل ما هو عظيم فى العالم من إبداعهم. وأكد تشامبرلين أن اختلاط الأجناس

هو سبب التخلف. واليهود، بحسب رأى تشامبرلين، يشكلون عرقًا هجينًا متحركًا هامشيًا طفيليًا لا جذور له. وهم غير قادرين على الإبداع، ولا يوجد لديهم إحساس دينى، بل إن وجودهم نفسه جريمة ضد الإنسانية. وذهب تشامبرلين إلى أن الشخصيات المهمة فى بدايات التاريخ اليهودى، مثل داود والأنبياء والمسيح، من أصل ألمانى! وتنبأ بالمواجهة الحتمية بين الساميين والآريين.

هذا هو فكر بعض المفكرين الألمان المعادين لليهود. ومع هذا، لا يمكن إنكار أن معاداة اليهود ظاهرة غربية تشمل شتى دول العالم الغربى، شأنها فى هذا شأن الصهيونية، كما أن كُتب معاداة اليهود لم تقتصر على ألمانيا. فهناك كتابات الكونت جوبينو الفرنسى، والتى أسلفنا الإشارة إليها. ويمكن أن نشير الآن إلى إدوارد أدولف درومون (١٨٤٤-١٩١٧)، وهو أيضًا فرنسى، وقد ضَمَّن أفكاره كتاب **فرنسا اليهودية** (١٨٨٦) الذى طُبِع أكثر من مائة طبعة، وكان من أكثر الكتب الأوربية رواجًا ومبيعًا فى القرن التاسع عشر. وقد ألف درومون كتبًا أخرى تتضمن الأفكار نفسها والرؤية ذاتها.

ومن المفكرين الإنجليز الذين بادروا إلى معاداة اليهود المؤرخ والمصلح التربوى البريطانى جولدوين سميث (١٨٢٣-١٩١٠)، فقد نشر فى عام ١٨٧٨، مع بدايات هجرة يهود اليديشية من روسيا إلى إنجلترا، عملاً حاول فيه أن يبرهن على استحالة أن يصبح اليهود مواطنين فى دول أوربا المضيفة، كما حاول أن يبرهن على أن وجودهم يشكل خطراً سياسيًا على بلده. ولهذا السبب، نادى سميث بحل صهيونى للمسألة اليهودية. ومن كل ذلك، فإن العداء العنصرى لليهود ليس ظاهرة ألمانية، وإنما هى ظاهرة غربية عامة اكتسبت حدة خاصة فى ألمانيا.

ثم نأتى لأهم المفاهيم فى الحلولية الكمونية المادية وهو مفهوم الدولة والتى تشغل مكانًا خاصًا فى التفكير الرومانسى الألمانى. وكما تم ربط الفرد بالمطلق، ثم ربط مفهوم الحرية بالدولة، بحيث لا تتحقق الحرية إلا من خلال الدولة (ومن هنا جنود فخته الأحرار!). ويصل هذا الاتجاه إلى ذروته (أو هوته) فى فلسفة هيجل حيث تصبح الدولة هى المطلق، بل وتجسيداً له، وهى الإطار السياسى الذى يمكن للشعب العضوى أن يعبِّر عن نفسه من خلاله. إن الدولة أصبحت هى المطلق مجازيًا وحرفيًا، ولذا طالب هيجل الإنسان بأن يعبد الدولة كما لو كانت إلهًا سماويًا، وهذه هى قمة الحلولية الوثنية (التى ستعبِّر عن نفسها بشكل سوقى من خلال النازية والصهيونية فيما بعد).

وقد تزامن هذا مع تزايد النزعة التاريخانية (تحت تأثير هيجل وغيره) بحيث لم يعد من

الممكن أن يسأل الإنسان هل هذا الفعل خيِّر أم شرير، إذ أصبح السؤال الوحيد الممكن هو: هل يتفق هذا مع اللحظة التاريخية أو لا؟ كما انتشرت بشكل متطرف الأفكار الداروينية التى تُهمِّش الإنسان الفرد تمامًا.

وقد واكب هذه النسبية الأخلاقية تزايد الإيمان بالعلم المنفصل عن القيمة والغائية الإنسانية. فتعقيم المعوقين كان أمرًا مقبولاً فى الطب الألمانى مع بداية القرن العشرين (الأمر الذى يعنى أن أعدادًا كبيرة من الأطباء الألمان اليهود كانوا متورطين فى هذه الرؤية. ومن المعروف أن الأطباء اليهود لم يُطردوا من مهنة الطب فى ألمانيا إلا فى عام ١٩٣٣). كما عرف الألمان أسلوب الانتفاع من الجثث البشرية قبل ظهور النازى، أى أن تزايد إطلاقية الدولة واكبه تهميش الفعل الأخلاقى الفردى والمسئولية الفردية، فتم استيعاب الفرد فى الكل الشامل.

وكان الشاعر هاينى من أكثر المفكرين إدراكًا لخطر الحلولية الكمونية التى تجعل الإنسان إلهًا على الأرض، وفى الوقت نفسه تجعل الدولة إلهًا على الأرض. فقال: إن فيلسوف الطبيعة سيعقد تحالفًا مع قوى الطبيعة الكونية وسيوقظ القوى الشيطانية لوحدة الوجود الألمانية التى ستضرم الشهوة للحرب (تلك الشهوة التى تسم الألمان القدامى) حيث لا يحارب الجندى ليدمر ويكسب المعركة، وإنما يحارب من أجل الحرب.

هذه هى بعض مكونات السياق الفكرى العام الألمانى للنازية وللإبادة النازية لليهود (ولغيرهم). وقد تشابكت هذه المكونات الفكرية المختلفة وتصاعدت حدتها وبلغت حدًّا عاليًا من التبلور فى العقيدة النازية التى تشكل تعبيرًا صافيًا ونماذجيًا عن المُثُل العليا للرؤية العلمانية الإمبريالية الشاملة وعن النموذج الحاكم (الذى يتسم بالواحدية المادية الصارمة) الكامن فيها.

١- هاجم ألفريد روزنبرج (أهم الفلاسفة النازيين) المسيحية بحسبانها عقيدة يهودية تدافع عن المطلقات. وفى كتابه **أسطورة القرن العشرين** حاول أن يُبيِّن بعض الأطروحات الأساسية للنازية، فالروح والعرْق هما شىء واحد، فالعرق إن هو إلا التعبير البرانى عن الروح، والروح إن هى إلا التعبير الجوانى عن العرْق، أى أن الروح والمادة هما نفس الشىء (وهذا لا يختلف كثيرًا عن تصور الفلسفة الألمانية المثالية عن تماثل الروح والطبيعة ولا عن رؤية إسبينوزا لترادف الإله والطبيعة)، والروح العرقية هى التى تحرك التاريخ. بل إن روزنبرج كان مدركًا لمدى تطابق وحدة الوجود الروحية مع وحدة الوجود المادية، فكان يؤكد أن الروح الألمانية تعبِّر عن انتصار فكرة الحرية

وعن التصوف الحقيقى، تصوف المعلم إيكهارت، وهى صوفية مسيحية اسمًا ومظهرًا وحسب، ولكن يجب أن تُفهم بوصفها توسيعًا لحرية الروح إلى أن تصل إلى المرحلة التى تتحرر فيها تمامًا من الإله نفسه فيتأله الإنسان ويصبح مرجعية ذاته. وكان روزنبرج، انطلاقًا من عقيدته العِرْقية هذه، يعطى مواعظ نارية عن أسطورة الدم.

ولكن هتلر، بذكائه الشديد، حاول أن يُبقى هذه النقطة من برنامجه غامضة حتى لا يستفز الجماهير ولا يواجه الكنيسة بشكل علنى. وقد عقد اتفاقًا مع الكنيسة الكاثوليكية، غير أنه لم يلتزم به وأرسل بكثير من رجال الدين إلى المحرقة. وكما سبق القول، أسس هتلر «كنيسة» ألمانية بهدف السيطرة على الكنائس البروتستانتية وتطهير فكرة القومية الألمانية من العناصر المسيحية التى دخلت عليها. وكان الالتحاق بهذه الكنيسة القومية ـ ومن ثم الانفصال عن المنظومة المسيحية ـ شرطًا أساسيًا للانضمام إلى فرق الحرس الخاص المعروفة بالإس. إس. وفى السنوات الأخيرة من حكم النازى، وضع هتلر مخططًا شاملاً للقضاء على الكنائس المسيحية بشكل كامل، حتى تسود الواحدية المادية وقيم القومية العضوية والولاء الكامل لألمانيا ولدولة الرايخ الثالث. وكل السمات الأخرى للنازية تنبع من رؤيتها العلمانية الإمبريالية الشاملة.

٢ـ تتضح مادية النازيين الصارمة فى إنكارهم للطبيعة البشرية وثباتها، فكل شىء من منظورهم خاضع للتغير والحوسلة. ويمكن القول بأن ثمة نزعة مشيحانية علموية مادية قوية هى التى تعطى النازية تفردها واختلافها عن الأيديولوجيات العلمانية الأخرى. فالنازية دفعت بكثير من المقولات الكامنة فى الرؤية العلمانية الشاملة إلى نتيجتها المنطقية، ولم تعد تَقْنَع بتغيير العالم وإنما كانت تطمح إلى تغيير النفس البشرية ذاتها (وعلى كلٍّ، فإن هذا الاتجاه أمر كامن فى كل الطوباويات التكنولوجية التى تعود بداياتها إلى بداية عصر النهضة فى الغرب). ومن هنا اهتمام النازيين بعلم مثل علم تحسين النسل (بالإنجليزية: إيوجينكس eugenics)، وإعادة تنظيم العالم من خلال سياسات بيولوجية وضعية. ومن هنا حربهم الشديدة ضد الأمراض النفسية والجسمانية وضد كل انحراف عن المعيارية العلمية الصارمة (ومن هنا نجد أنهم قاموا بإبادة الأقزام!).

٣ـ آمن النازيون بفكرة الدولة بحسبانها مطلقًا علمانيًا متجاوزًا للخير والشر. وحدَّد هتلر المطلق الأول والأوحد (الدولة) بدقة غير عادية حين قال إنه لابد من تحقيق العدالة وتوظيفها فى خدمة الدولة، أى أنه لا يوجد مفهوم مطلق للعدالة، وإنما تتحدد

العدالة بمقدار تحقيق نفع الدولة. والدولة، من حيث هى مطلق، هى الإطار الذى يعبِّر الشعب العضوى (فولك) الألمانى من خلاله عن إرادته.

٤- تبنت النازية النظرية العرقية الداروينية الغربية، وأكدت التفوق العرقى للشعب الألمانى على كل شعوب أوربا، ولشعوب أوربا على كل شعوب العالم. ورفض هتلر فكرة المساواة بين البشر بحسبانها فكرة دينية («حيلة يهودية مسيحية»، «نوع من التنويم المغناطيسى تمارسه اليهودية الغازية للعالم بمساعدة الكنائس المسيحية»).

٥- من الأفكار الأساسية فى الفكر النازى فكرة الشعب العضوى (فولك) الذى تُوجَد وحدة عضوية بين أعضائه من جهة وبين حضارتهم والأرض التى يعيشون عليها من جهة أخرى، وهى وحدة لا تنفصم عراها. ولا يمكن لهذا الشعب أن يحقق كل إمكانياته إلا بعد أن يضم إليه مجاله الحيوى (الأرض فى الثالوث الحلولى العضوى) حتى تكتمل الدائرة العضوية. أما العناصر الغريبة الأجنبية فهى تؤدى إلى إعاقة هذا التكامل العضوى الصارم، وبالتالى فهى عناصر ضارة لابد من استبعادها.

٦- من العبارات المتواترة فى الخطاب العضوى النازى عبارة «الدم والتربة»، وهى ترجمة للعبارة الألمانية «بلوت أوند بودين Blut und Boden»، وهى من الشعارات الأساسية للنازية والمرتبطة بفكرة الشعب العضوى. وهذه العبارة النيتشوية تمجد آداب الفلاحين وعواطفهم بوصفها تجسيداً للصفتين الأساسيتين اللتين يستند إليهما رقى الجنس الألمانى؛ الدم الألمانى والتربة الألمانية. وهى تُحوِّل الدم والتربة إلى المرجعية أو الركيزة النهائية التى يستند إليها النسق المعرفى والأخلاقى. وشعار «الدم والتربة» هو مثل جيد على ما نسميه «الواحدية المادية الكونية» التى تسم الأنساق الحلولية الكمونية، حيث يصبح المطلق كامنًا فى المادة لا متجاوزًا لها، ويُنصِّب شعبٌ من الشعوب نفسه إلهًا على بقية الشعوب، فدمه وتربته يحويان كل القداسة ويعطيانه حقوقًا مطلقة لا يمكن النقاش بشأنها. ولكن هذه الحلولية هى حلولية بدون إله، فثالوث القومية العضوية: الدم - التربة - الشعب، ليس إلا صدًى للثالوث الحلولى الوثنى: الإله - الطبيعة - الإنسان. ويبدو أن الدم، بوصفه حامل القداسة وبوصفه الصلة التى تربط الإنسان والأرض، يحل محل الإله.

٧- وقد ترجم كل هذا نفسه إلى مفهوم العرق السيد، وهو العرق الآرى الألمانى التيوتونى الذى سيحتفظ بنقائه العرقى ويؤسس أمة تتألف من الحكام المحاربين والمفكرين، قدرها المحتوم أن تحكم الأعراق الدنيا وتعيش على عملها وتحقق السيادة على العالم.

وهذه الأمة ستنظم نفسها على شكل هرمى تقف على قمته نخبة تتسم بالصفات العرْقية الأكثر تفوقًا، وعلى قمة الهرم يقف الفوهرر: التجسد المادى والمحسوس والتاريخى للمطلق العلمانى (الشعب العضوى والدولة). وكان تنظيم الحزب النازى تعبيراً عن هذه الرؤية نفسها، فقد استعار هتلر من التنظيمات الشيوعية فكرة الخلية والتنظيم الهرمى للحزب والانضباط الداخلى، واستعار من الفاشية الإيطالية فكرة ميليشيا الحزب ذات الزى الموحَّد، وهؤلاء هم مرتدو القمصان البُنيَّة وكان يُشار إليهم بالحرفين إس. إيه S.A، وهى اختصار عبارة «شتورم أبتايلونج Sturm-Abteilung» أى «قوات العاصفة». أما «النخبة»، فهم فرق الإس. إس. S.S وهى اختصار للعبارة الألمانية «شوتس ستافل Schutz-Staffel» ومعناها «نخبة الأمن» أو «الحرس الخاص»، وكانوا يرتدون قمصانًا سوداء وشارة الموت. وكان للحزب تحيته الخاصة بأن يرفع العضو ذراعه اليمنى ويقول «هايل هتلر». وأصبح الصليب المعقوف رمزه، كما كان له نشيده الخاص.

٨ـ رأت العقيدة النازية أن هذا الهرم الألمانى المنظم، لابد أن يسيطر على العالم بأسره. وقد استفادت هنا من الفكر الجغرافى السياسى (الجيوبولوتيكى) الغربى. إذ رأى النازيون أن ألمانيا أمة حركية من حقها أن تحصل على مجال يتناسب مع قوتها وحيويتها، وهو مجال أوسع مما سمحت به معاهدة فرساى.

٩ـ انطلاقًا من كل هذا، وُضعت ألمانيا فوق الجميع وأصبح للألمان حقوق مطلقة فيما تصوروا أنه مجالهم الحَيوى. وقد رأى النازيون أنه يجب على الشعب الألمانى أن يستيقظ من سباته ويتنبه للخطر، وأن يغزو مجاله الحيوى حتى يصبح مجالاً ألمانيًا صرفًا خاليًا من السلاف.

١٠ـ لكن الشعوب العضوية (فولك) تحتاج دائمًا إلى آخر تستمد منه هويتها. والآخر هنا هو كل من يقف فى طريق تحقيق الأطروحات النازية، وهم فى هذه الحالة السلاف بالدرجة الأولى، الذين يشغلون المجال الحيوى فى الخارج. أما فى الداخل، فكانت هناك عناصر كثيرة غير نافعة مستهلكة دون أن تكون منتجة، وأحيانًا ضارة، من بينها المعوقون والشواذ جنسيًا والشيوعيون والغجر والمصابون بأمراض وراثية مزمنة، بل والأقزام. ولذا كان النازيون يرون ضرورة إبادة العناصر الضارة فى الداخل والخارج: السكان السلاف الذين يعيشون داخل المجال الألمانى الحيوى، والغجر ممن لا نفع لهم، واليهود (خصوصًا الأقلية المالية اليهودية).

١١ـ تَراجَعت الجوانب الاشتراكية (الإنسانية) فى برنامج الحزب النازى الذى كان يحوى بلا شك بعض المطلقات الإنسانية (مثل فكرة العدل وضرورة التكافل)، وظهرت رؤية مادية واحدية صارمة فى ماديتها وواحديتها تنفى المطلقات والثوابت والماهيات كافة، رؤية علمانية شاملة تنزع القداسة عن كل شيء بحدة وشراسة وتُسقط تمامًا فكرة الحرمات. وهذا التحول عن الإنسانية (الهيومانية) والسقوط التدريجى والمطرد فى الواحدية المادية هو فى الواقع نمط التطور الأساسى فى الحضارة الغربية الحديثة، حيث تطورت من رؤية إنسانية (علمانية جزئية) تحوى مطلقات إلى رؤية علمانية إمبريالية شاملة تنفى المطلقات والثوابت كافة.

١٢ـ تنطوى الرؤية النازية للكون، شأنها شأن كل الرؤى المادية، على إشكالية أساسية داخلها، وهى مشكلة الأساس الفلسفى والمعرفى الذى تستند إليه المنظومات الأخلاقية للإنسان. وقد حسم النازيون هذه القضية بتصورهم أن العلم (الطبيعى) قادر على مساعدة الإنسان على التوصل إلى حلول لجميع المشكلات، وضمن ذلك المشكلات الإنسانية والأخلاقية والروحية. ومن ثم، فإن العلم هو وحده القادر على تحديد الصالح والطالح والخيِّر والشرير، وهو وحده المرجعية النهائية، ولذا طالب النازيون بضرورة تطبيق قيم العلم والمنفعة المادية على الإنسان والمجتمع، وآمن النازيون بالمنفعة المادية معيارا أخلاقيا للحكم على الواقع. وبالفعل، اتسم النازيون بالحياد العلمى الشديد فى تعاملهم مع الواقع ومع البشر، واستخدموا مقاييس علمية رشيدة لا تشوبها أى قيم أخلاقية أو عاطفية أو غائية، وتحوَّل كل البشر، وضمن ذلك الألمان، إلى مادة بشرية. ومن ثم، قُسِّم العالم كله إلى نافعين وغير نافعين (وهو تقسيم يعود إلى القرن الثامن عشر، عصر العقل المادى والعقلانية المادية). وتقرر أنه لا يستحق الحياة إلا من ينتج ويستهلك، أما من لا ينتج ويستهلك (بالإنجليزية: يوسلس إيترز useless eaters حرفيًا «من يأكلون ولا نفع لهم») فمصيره أمر مفروغ منه، فقد صُنِّف على أن حياته لا قيمة لها (بالألمانية: بالاست إكسستينزن Ballast existenzen).

١٣ ـ وكما هو الحال دائمًا، تخبئ الرؤية العلمية النفعية المحايدة أخلاقيًا الرؤية الداروينية النيتشوية، بتأكيدها على فكرة البقاء بحسبانه القيمة المطلقة والصراع باعتباره الآلية الوحيدة للبقاء، وهى عملية مادية محضة. فالبقاء هو البقاء المادى، والصراع صراع مادى. والبقاء فى هذه الغابة الداروينية الواحدية المادية التى لا تعرف الرحمة أو

العدل ليس من نصيب الأرق قلبًا أو الأرقى خُلقًا أو الأكثر تراحمًا، وإنما هو من نصيب الأصلح والأقوى ماديًا (فالقوة هي المطلق النهائي)، والأقوى هو الذي لا تعرف الرحمة طريقًا إلى قلبه والذي يتحلى بأخلاق الأقوياء ويضرب بيد من حديد على الضعفاء بدلاً من أن يأخذ بأيديهم.

بعد أن تقبل النازيون النفع المادي والقوة، بحسبانهما المعيار الأخلاقي الأوحد في منظومة معرفية علمانية مادية شاملة لا تعرف المطلقات الإنسانية أو الأخلاقية أو الدينية، قام المفكرون والعلماء النازيون بتقييم الواقع المحيط بهم من خلال هذه المنظومة الفكرية المادية وصنفوا كثيرًا من العناصر بحسبانها غير نافعة (السلاف، والجنود الألمان الذين أصيبوا في أثناء العمليات العسكرية، والمعوقون والعجزة، والغجر واليهود).

ولا يمكن الدفاع عن كل هؤلاء من منظور أخلاقي مطلق، فهذا أمر مرفوض من منظور علماني شامل، نفعي نسبي، مستنير رشيد، ينطلق من حساب دقيق للمدخلات والمخرجات. ولذا، فإن من يريد الدفاع عن نفسه عليه أن يفعل ذلك من داخل المنظور العلمي النفعي المستنير لا من خارجه.

وقد تم إعداد الآلة المادية النفعية ذات الكفاءة العالية، كما تم تحويل العالم بأسره، على المستويين المعرفي والوجداني، إلى مادة استعمالية خام. ومن جهة أخرى، تم استئناس الشعب الألماني وترشيده، وتحييد حسه الخلقي تمامًا، وإسكات عواطفه، ليكون في انتظار التعليمات والحلول الواقعية العلمية العملية (المادية) النهائية لمشكلاته، وهي حلول ستأتيه من مجموعة من رجال الحزب والعلماء وأهل التخصص.

وحينما بدأت آلة الإبادة المادية النفعية الموضوعية الجهنمية ذات الكفاءة العالية منقطعة النظير في الدوران، كانت الإبادة قد تحققت معرفيًا ووجدانيًا ونظريًا، من خلال النموذج الواحدي المادي، قبل أن تتحقق فعليًا من خلال معسكرات الاعتقال والسخرة والإبادة.

إن الأطروحات الأساسية للنازية هي ذاتها الأطروحات الأساسية للحضارة الغربية الحديثة والتشكيل الإمبريالي الغربي. وبالفعل، حظيت الحركة النازية في البداية بتأييد رأسمالي غربي لأنها كانت تنظر إلى الاتحاد السوفيتي بحسبانه العدو الأكبر (السلافي) للحضارة الآرية، ومن ثم كان الرايخ الثالث من هذا المنظور يشكل قلعة ضد الزحف السلافي الشيوعي. ولكن ستالين كان أكثر دهاءً، حيث عقد حلفًا مع هتلر اقتسما بمقتضاه بولندا والمجال الحيوي المحيط بها. ثم تحالف الغرب الرأسمالي مع الشرق الاشتراكي ضد هتلر، لا دفاعًا عن المبادئ ولكن لأنه بدأ يهدد مصالحهما معًا.

ولعل سيرة حياة العالم الألمانى د. إ. فيشر E. Fischer تُبيِّن مدى عمق تَجذُّر المنظومة النازية فى الحضارة الغربيَة. فقد بدأت سيرته العلمية عام ١٩٠٨ حينما قامت السلطات الألمانية بإلغاء كل الزيجات المختلطة فى مستعمرة جنوب غربى إفريقيا (ناميبيا فى الوقت الحاضر) التابعة لألمانيا، وحرمان الألمان ممن تزوجوا من غير البيض من حقوقهم المدنية. فى هذا الإطار، قرر الدكتور فيشر، أستاذ التشريح بجامعة فرايبورج، أن يبدأ دراساته عن أبناء الزيجات المختلطة التى تمت بين البوير (وهم من أصل هولندى) ونساء قبائل الهوتنتوت الإفريقية. وقد نشر نتائج بحثه عام ١٩١٣، وكان من ضمن التوصيات «العلميــة» التى وردت فى هذا الكتاب ما يلى: «من الواجب أن نزود أبناء مثل هذه الزيجات المختلطة بالحد الأدنى من الحماية التى يتطلبها البقاء بحسبانهم جنسًا متدنيًا عنا. وبعد هذا، يجب أن تسود المنافسة الحرة، التى ستؤدى إلى تدهورهم وتدميرهم». ثم ألَّف فيشر كتابًا مع آخرين بعنوان **مبادئ الوراثة الإنسانية والصحة العرْقية**، أى أن فكر الدكتور فيشر العلمى، الداروينى العنصرى، وُلِد فى صميم التشكيل الحضارى والاستعمارى الغربى.

ومن هذه البيضة خرجت الأفعى؛ فقد وصلت نسخة من هذا الكتاب إلى هتلر فى سجنه عام ١٩٢٣ وكان آنذاك يكتب كتابه المشهور **كفاحى** فطوَّر أفكاره عن العِرق وأعطاها التسويغات «العلمية» المطلوبة.

وفى عام ١٩٢٩ عُقد المؤتمر الدولى (أى الغربى) لتحسين النسل فى روما. وترأسه العالم الأمريكى المشهور دافنبورت. وقد أرسل فيشر بمذكرة إلى الحكومة الإيطالية ليُبيِّن لها أهمية علم تحسين النسل. وفى ديسمبر من العام نفسه، عُيِّن فيشر رئيسًا للجنة الاختلاط العَرقى فى الفيدرالية الدولية (أى الغربية) لمنظمات تحسين النسل. وقد ذاع صيت فيشر وعَلت مكانته فى المؤسسة العلمية الغربية حتى إن دافنبورت رشحه خليفة له (فى مؤتمر تحسين النسل المنعقد فى نيويورك) ليترأس الفيدرالية الدولية (أى الغربية). ولكن فيشر لم يقبل العرض بسبب مشاغله.

وبعد عدة شهور (٣٠ يناير ١٩٣٣) أصبح هتلر مستشاراً لألمانيا، وبعدها بيومين ألقى فيشر محاضرة بعنوان «**الاختلاط العرقى والإنجاز الثقافى**»، ثم عُيِّن رئيسًا لجامعة برلين فى ذلك العام. وبدأ فيشر ينوِّه بالنِّظام النازى وبنخبته الحاكمة لأنها تفكر من خلال «الإطار البيولوجى» وتتدخل فى مسار التاريخ لتحمى الصفات العرقية الألمانية. وفى عام ١٩٣٥ قام بمناقشة قضية تعقيم الأطفال الألمان الملونين. وفى عام ١٩٤١، كان فيشر هو

ضيف الشرف فى حفل افتتاح معهد دراسة المسألة اليهودية فى فرانكفورت حيث طالب بحل المسألة اليهودية عن طريق نقل اليهود من أوربا وطالب بتعقيم ربع اليهود. وحضر فى عام ١٩٤٢ اجتماعًا لمناقشة مسألة إنهاك (تقويض ـ تفكيك) شعوب شرقى أوربا من خلال العمل (بالإنجليزية: إسكرابنج ثرو ليبور scrapping through labour) وإعادة توطين الملايين منهم فى سيبريا. ثم كتب فيشر مقالاً يُشير فيه إلى أن العلم النازى قد ازدهر لأن الطبقة الحاكمة ترحب به وتضع نتائجه موضع التنفيذ وفى خدمَة الدولة. وحتى قرب نهاية الحرب، كان فيشر لا يزال يقوم بجهوده «العلمية» النازية فقَبل أن يكون رئيسًا للمؤتمر المعادى لليهود والذى كان سيُعقد فى كراكوف فى بولندا (ولكَن المؤتمر لم ينعقد لأن الستار كان على وشك أن يُسدل على التجربة النازية كلها).

النازية هى، إذن، وليدة الحضارة الغربية، ومع هذا يتساءل بعض الدارسين الغربيين للإبادة النازية عن الكيفية التى أمكن بها لمجتمع غربى يُقال إنه «متحضر» مثل المجتمع الألمانى (مجتمع هيجل وفاجنر وهايدجر) أن يفرز حركة بربرية تمامًا كالحركة النازية ثم يُخضع كل أعضاء المجتمع لها. وفى محاولة الإجابة عن هذا السؤال، ذهب بعضهم إلى القول بأن النازية هى مجرد انحراف لا عن مسار التاريخ الألمانى وحسب وإنما عن مسار التاريخ الغربى كله. وهذه قراءة غير مركبة للحركة النازية، تحاول أيقنتها وتراها شيئًا فريدًا وليس نمطًا حضاريًا غربيًا متكررًا.

السياق السياسى والاجتماعى الألمانى للإبادة:

بعد أن تناولنا السياق الفكرى للنازية، يمكننا الآن أن نتناول العناصر التاريخية التى حولت المنظومة الفكرية إلى ممارسة فعلية. وقد يكون من المنطقى أن نبدأ بتناول أهم العناصر التاريخية فى القرن العشرين وأثرها فى ألمانيا، أى عملية التحديث أو تحول المجتمع الغربى من النمط التقليدى إلى ما يُسمَّى «النمط العقلانى (المادى) أو الرشيد» فى الإنتاج والإدارة، والذى يخضع لعمليات الترشيد. ونحن لا نشير عادةً إلى التحديث إلا عندما نتناول العالم الثالث، وذلك بسبب وضوح هذه العملية فيه، وبسبب كونها عملية لا نزال نعيشها فى وقتنا الحاضر. لكن عملية التحديث هى المدخل الأساسى لفهم كثير من الظواهر فى العالم الغربى منذ القرن الرابع عشر، برغم أنها تأخذ أشكالاً أكثر تركيبًا وتقدمًا هناك.

ولعل من أهم الحقائق التى تسم عملية التحديث أو التصنيع فى ألمانيا أنها بدأت فى

وقت متأخر قليلاً بالنسبة لغربى أوربا. فالجهود الرامية لتحديث ألمانيا ظلت متعثرة ولم تحرز تقدمًا إلا فى سبعينيات القرن التاسع عشر بعد الحرب البروسية الفرنسية، وذلك نظراً لعدم وجود سلطة مركزية. ولكن الوضع تغيَّر بعد أن أحرزت بروسيا انتصارها الساحق على فرنسا، وبعد أن ضمت الألزاس واللورين، إذ قامت بتوحيد ألمانيا، ثم حققت عملية التحديث من خلال قفزات هائلة فى فترة وجيزة نسبيًا، بحيث أصبحت ألمانيا من كبريات الدول الصناعية لا يفوقها سوى إنجلترا، بل إنها تفوقت على إنجلترا ذاتها فى بعض الجوانب.

وعادةً ما يؤدى التحديث السريع إلى اضطرابات اجتماعية، لأنه لا يتيح الفرصة أمام أعضاء كثير من الجماعات والأقليات الإثنية والدينية للتأقلم مع الوضع الجديد، بحيث يمكنهم إعادة تحديد ولائهم وإعادة صياغة هويتهم بما يتفق مع متطلبات الولاء للدولة القومية الحديثة. وقد ظهر هذا الوضع، أول ما ظهر، حينما سعت الدولة الألمانية الجديدة، ذات التوجه البروتستانتى الواضح أو ذات الديباجات البروتستانتية، إلى وضع كل النشاطات الاقتصادية والثقافية تحت سيطرتها، وهذا أمر أساسى فى عملية الترشيد. وعلى سبيل المثال، حاولت الدولة الجديدة السيطرة على النظام التعليمى بأكمله، ومن ثم، تدخلت فى عملية تعيين (وفصل) المدرسين فى المدارس الكاثوليكية حتى يمتثلوا لأوامرها هى ولا يخضعوا لسلطان الكنيسة، وحتى تتحول الأقلية الكاثوليكية من جماعة شبه ألمانية لها سماتها الخاصة يتوزع ولاؤها بين القيم الدينية المطلقة والقيم القومية العضوية إلى جماعة ألمانية خالصة تدين بالولاء للدولة وحدها. وقد أدَّى هذا إلى صدام بين الدولة والكتلة الكاثوليكية الضخمة، وأُطلق على هذا الصدام مصطلح «كولتوركامبف Kulturkampf» أى «الكفاح الثقافى» (وقد وقف أعضاء الجماعة اليهودية إلى جانب الدولة ضد أعضاء الجماعة الكاثوليكية).

وأدَّى التحديث السريع إلى اقتلاع أعداد كبيرة من الجماهير الريفية من مجتمعاتهم المترابطة (جماينشافت) والإلقاء بهم فى المدن الضخمة التى تسود فيها العلاقات التعاقدية (جيسليشافت). وتزايدت درجة الاغتراب بين أعضاء الطبقة الوسطى وغيرها من الطبقات، حيث تغيَّر أسلوب حياتهم نتيجةً لازدياد حجم المدن بسرعة مذهلة وظهور مؤسسات قومية رأسمالية ضخمة لم يألفوها. وفى مثل هذه الظروف، يبحث أعضاء المجتمع فى العادة عن عقيدة متكاملة تجيب عن أسئلتهم وتمنحهم الطمأنينة التى يفتقدونها فى المجتمع الجديد وتحميهم من وحشية وتأثير التغير السريع. وحيث إن العقائد

الشمولية تقوم بهذه المهمة على أكمل وجه، فقد وجدت تربة خصبة فى ألمانيا (ويقف هذا الوضع على الطرف النقيض من التحديث التدريجى البطىء فى غربى أوربا الذى سمح بترسيخ قيم الفردية والليبرالية ثم بهيمنة البورجوازية فى نهاية الأمر على المجتمع كله بمختلف أعضائه ومؤسساته).

وتم التحديث فى ألمانيا تحت ظروف خاصة، فتوحيد ألمانيا تم فى مرحلة متأخرة (على عكس فرنسا وإنجلترا). وقد نجح بسمارك فى استغلال هذا الوضع ببراعة فائقة، حيث اكتشف أن العناصر الثورية فى الطبقة الوسطى والبورجوازية تبنت قضية توحيد ألمانيا وربطت بينها وبين قضية القضاء على القوى التقليدية والمحافظة فى المجتمع والتى كان من صالحها أن تبقى على وضع التجزئة. لكن بسمارك توصل إلى صيغة عقائدية تسمح بفصل الهدف الأول عن الثانى، كما تسمح باستغلال قضية الوحدة فى تصفية العناصر الليبرالية والثورية مثلما يحدث فى العالم الثالث فى هذا العصر حيث تطرح قضايا قومية مصيرية للتحكم فى الجبهة الداخلية ولتصفية أى جيوب معارضة باسم الإجماع القومى («فى تلك اللحظة المصيرية من تاريخ الأمة»). وانطلاقًا من هذا، تبنت القوى والطبقات المحافظة والأرستقراطية، بقيادة بسمارك، قضية توحيد ألمانيا وضرورة قيام سلطة مركزية بعد أن أصبحت موضع إجماع قومى، ثم أنجزت هذا الهدف التاريخى فى نهاية الأمر. ولذا، كان بوسع هذه القوى أن تبرم هدنة بينها وبين البورجوازية بحيث تحتفظ هى بالقيادة السياسية لألمانيا على أن تستفيد البورجوازية من النتائج الاقتصادية لعملية التوحيد، أى أن عملية التحديث فى ألمانيا تمت تحت مظلة القوى التقليدية المحافظة مثلما كان الحال، وإن تباينت صورته، فى دول شرقى أوربا. ومن ثم، ظهر مجتمع حديث يُدار بشكل حديث من قِبَل طبقة تقليدية ذات مُثُل تسلطية شمولية، وهذا مغاير تمامًا لنمط التحديث فى كلٍّ من فَرنسا وإنجلترا.

ومن الحقائق الأساسية التى كثيرًا ما نغفل عنها، أن التحديث فى العالم الغربى، خصوصا فى أوربا الغربية، ارتبط ارتباطًا كاملاً وعضويًا بالمشروع الاستعمارى الغربى. ولا يمكن رؤية عملية التحديث (والتراكم الرأسمالى المرتبط به)، فى فرنسا وإنجلترا وهولندا وبلجيكا وأمثالها، خارج إطار التوسع الاستعمارى وتحويل شعوب آسيا وإفريقيا إلى ما يشبه الطبقة العاملة (مصدر فائض القيمة) بالنسبة إلى شعوب الغرب (ولذا فنحن نفضل الحديث عن «التراكم الإمبريالى»). ومما لا شك فيه أن التوسع الاستعمارى يُساهم فى التخفيف من حدة كثير من المشكلات الناجمة عن التحديث مثل الأزمات الاقتصادية

والانفجارات السكانية، وذلك عن طريق تصديرها إلى المستعمرات. ولكن ألمانيا لم يكن لها مشروع استعماري مستقل نظراً لانقسامها، وقد مرت عليها مرحلة الاستعمار المركنتالي (التجاري) في القرنين السادس عشر والسابع عشر، كما مرت عليها مرحلة الاستعمار في إطار المنافسة الحرة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ولم تدخل ألمانيا الحلبة الاستعمارية إلا في مرحلة الرأسمالية الاحتكارية بعد أن كانت إنجلترا وفرنسا (ومن قبلهما إسبانيا والبرتغال) قد التهمتا معظم أنحاء العالم. وبطبيعة الحال، سعت ألمانيا، بعد أن تسارعت وتيرة التحديث داخلها، إلى بسط نفوذها على بعض مناطق العالم، فأنشأت علاقات وثيقة مع الدولة العثمانية وحلّت محل بريطانيا وفرنسا كحليفة كبرى، كما احتلت بعض المناطق في إفريقيا بل وفي أوربا ذاتها. وقد تحطم المشروع الاستعماري لألمانيا تماماً في الحرب العالمية الأولى، إذ اقتسم الحلفاء (المنتصرون) مستعمراتها فيما بينهم ولم يعد لها مجال استعماري حيوي تقوم بتصدير مشكلاتها إليه.

ويمكن القول إن معاهدة فرساي لم تحطم المشروع الاستعماري الألماني وحسب، بل وحطمت أيضاً المشروع التحديثي الألماني، وحولت ألمانيا نفسها إلى ما يشبه المستعمرة. وقد مُنعت ألمانيا من الاتحاد مع النمسا، مع أن ذلك كان مطلباً للشعبين الألماني والنمساوي كليهما. كما تم استقطاع أجزاء كبيرة منها ضُمت إلى كلٍّ من الدانمارك وبولندا وفرنسا وبلجيكا وليتوانيا. ووُضعت منطقة سار، الغنية بالفحم، تحت إشراف عصبة الأمم لمدة خمسة عشر عاماً أُديرت مناجمها في أثنائها عن طريق فرنسا. وعلاوة على هذا، تم تحديد حجم الجيش الألماني الذي سلَّم كميات هائلة من الزاد والعتاد الحربي للحلفاء، وخُفضت كمية الذخيرة المسموح بإنتاجها، وخُفضت قوة السلاح البحري. ولم يُسمح بوجود قوات جوية بتاتاً، كما فُرضت غرامة مالية كبيرة على ألمانيا. وفضلاً عن ذلك، تقرر أن تحتل قوات الحلفاء الضفة اليسرى للراين لمدة خمسة عشر عاماً للتأكد من تنفيذ شروط المعاهدة. وألغى الحلفاء المنتصرون المعاهدات التجارية المبرمة بين ألمانيا والدول الأخرى، وصُودرت الودائع المالية الألمانية في الخارج، وأُنقص حجم البحرية التجارية الألمانية إلى عُشر حجمها. وكل هذه الإجراءات تذكر المرء بما حدث لمحمد علي، صاحب أول تجربة تحديث في الشرق العربي، والذي هدَّد ظهوره الخطط الغربية للاستيلاء على تركة الدولة العثمانية (رجل أوربا المريض). وفي نهاية الأمر، كان على ألمانيا أن تدفع غرامة عينية قدرها ٢٠ مليار مارك ذهبي، على أن تدفع جزءاً منها فوراً وجزءاً منها بعد حين. وتم تحديد الغرامة في نهاية الأمر، في إبريل ١٩٢١، بمقدار ١٣٢ مليار مارك ذهبي. وبرغم معارضة جميع الأحزاب الألمانية لتلك الشروط، اضطرت جمهورية

وايمار فى النهاية إلى الإذعان. وكما هو الحال فى مثل هذه المواقف، حينما تُجْرح الكبرياء الوطنية لشعب ما، ذاع بين الألمان الاعتقاد بأن ألمانيا لم تُهزم وإنما طعنها الثوريون والليبراليون واليهود من الخلف.

وأدَّى الوضع المذكور إلى تدهور سعر المارك من ٢٠ , ٤ مارك للدولار فى عام ١٩١٤ إلى ١٦٢ ماركًا للدولار، ثم إلى سبعة آلاف مارك عام ١٩٢٢. وقد احتلت فرنسا منطقة الروهر عام ١٩٢٣ بحجة فشل ألمانيا فى إرسال شحنة من الخشب على سبيل التعويض العينى، ثم قامت القوات الفرنسية والبلجيكية بإلقاء القبض على العمال الألمان الذين رفضوا العمل فى المناجم، وفُرض حصار اقتصادى تم بمقتضاه فصل منطقة الروهر وكذلك وادى الراين المحتلين عن ألمانيا، الأمر الذى شكل ضربة اقتصادية هائلة لألمانيا، خصوصًا بعد أن تم استقطاع منطقة سيلزيا العليا الغنية بالفحم. وبناءً على ذلك، هبط المارك إلى ١٦٠ ألفًا للدولار فى عام ١٩٢٣ ثم إلى ٠٠٠ , ٠٠٠ , ٠٠٠ , ٢٠٠ , ٢ فى نوفمبر ١٩٢٣، ولأن جمهورية وايمار لم تضع أى قيود على حرية رأس المال، فقد استفاد كثير من الرأسماليين (ومنهم أعداد كبيرة من اليهود) من هذا الوضع، وحققوا أرباحًا هائلة وراكموا الثروات فى وقت كانت فيه معظم طبقات الشعب الألمانى تعانى من الفقر والهوان.

وبذلت حكومة ألمانيا قصارى جهدها لإصلاح هذا الوضع. وبالفعل، تم تحديد ديون ألمانيا وطريقة دفعها، وبدأت قوات الحلفاء فى الانسحاب مع أوائل الثلاثينيات، ثم عقدت الجمهورية بعض القروض لاستثمارها فى الاقتصاد الألمانى حتى ظهرت بعض علامات التحسن والاستقرار. ولكن هذا الاستقرار كان يعتمد بالدرجة الأولى على القروض الخارجية، ومن ثم، أدَّت أزمة الرأسمالية العالمية عام ١٩٢٩، وانهيار البورصة فى نيويورك، إلى انهيار الوضع فى ألمانيا، فوصل عدد العاطلين فيها عن العمل إلى ما يزيد على ستة ملايين (أى نحو ثلث مجموع القوى العاملة فى الفترة ١٩٣٠ ـ ١٩٣٢)، وانخفض الدخل بنسبة ٤٣٪، وفقدت الطبقة الوسطى ما تبقى لديها من مدخرات.

هذا هو السياق الاجتماعى والسياسى العام الذى أدَّى إلى احتدام التناقضات والثورات داخل المجتمع الألمانى وأدَّى فى نهاية الأمر إلى تَفجُّر الوضع الداخلى وظهور الأفكار الشمولية الاستبعادية وإلى ظهور إمبريالية تتجه نحو «الداخل» الأوربى بعد أن حُرمت من «الخارج» الآسيوى والإفريقى «العالمى». فقد اتجه المشروع الاستعمارى الألمانى بكل قوته، حينما استعادها، نحو الداخل، أى نحو الشعوب السلافية المجاورة

والأقليات المختلفة مثل الغجر واليهود، حيث عَدَّ المناطق التى تعيش فيها مجاله الحيوى الذى لابد من تفريغه من تلك العناصر التى لا تنتمى إلى الفولك والتى تعوق تحقيقه لمصلحته وأهدافه.

السياق السياسى والاجتماعى الألمانى اليهودى للإبادة:

تناولنا السياق الحضارى الغربى العام للإبادة النازية ليهود أوربا، ثم خفضنا من مستويات التعميم وتناولنا السياق الألمانى بكل مستوياته (الفكرية والتاريخية والاجتماعية والاقتصادية). ويمكن الآن أن نتناول أدنى مستويات التخصيص وهو مستوى الجماعة اليهودية فى ألمانيا. لكن السياق اليهودى للإبادة النازية هو أيضًا سياق متعدد المستويات والأبعاد.

ويمكن القول إن الظروف الخاصة بأعضاء الجماعة اليهودية فى ألمانيا ساهمت فى تحويل الموقف العنصرى المتفجر فى ألمانيا النازية إلى وضع مدمر بالنسبة لهم ولغيرهم من الأقليات. لكن الجماعة اليهودية فى ألمانيا لم يكن لها وزن عددى يُذكر. فمن الناحية الكمية المحضة، لم يكن أعضاؤها يُشكلون أى تحدٍّ خاص للأغلبية الألمانية الساحقة فقد كان عددهم لا يزيد على ١٪ من عد السكان.

ولذا، لم تكن المسألة اليهودية فى ألمانيا كامنة فى الكم كما كان الوضع (إلى حدٍّ ما) فى شرقى أوربا، وإنما فى الكيف، وعلى وجه التحديد فى الوضع الوظيفى المتميِّز لأعضاء الجماعة اليهودية الذى تأثر تأثراً عميقًا بعملية التحديث فى ألمانيا. فقد كان أعضاء الجماعة، حتى نهاية القرن الثامن عشر، يعيشون أساسًا فى الريف والمدن الصغيرة. ولكن، مع بدايات القرن التاسع عشر وظهور الاقتصاد الجديد، هاجرت أعداد هائلة منهم إلى المدن الكبرى. ومع نهاية القرن، كانت أغلبيتهم تقيم فى المدن الكبرى مثل براسلاو وليبزج وكولونيا، بالإضافة إلى هامبورج وفرانكفورت، وكانت برلين تضم ثُلث يهود ألمانيا.

وأدَّى تركز يهود ألمانيا فى المدن إلى وضوح تمايزهم الوظيفى والمهنى، وهى ظاهرة موغلة فى القدم فى دول وسط أوربا، خصوصًا فى ألمانيا. فلقد كان أعضاء الجماعة اليهودية فى الإمارات الألمانية يُشكلون، فى العصور الوسطى، جماعة وظيفية وسيطة تضطلع بدور التاجر والصيرفى والمرابى، ثم تم طردهم من عدة مدن وإمارات ألمانية، فهاجروا منها إلى مدن وإمارات ألمانية أخرى. ولكن، مع حلول القرن السادس عشر،

سُمح لليهود بالاستقرار فى كثير من المدن والإمارات التى كانوا قد طُردوا منها، وتم استقدامهم بوصفهم عنصرا تجاريا نشطا لديه رأس المال اللازم والاتصالات الدولية. وكان يهود المارانو (الذين طُردوا من شبه جزيرة أيبريا) من أهم هذه العناصر. وعادةً ما كان يتم استقدام اليهود، سواءً فى العصور الوسطى أو فى القرن السادس عشر، بأمر من الإمبراطور، فكان أعضاء الجماعة اليهودية يتبعونه مباشرة ويُشكلون مصدر دخل كبير له، إذ كانوا يقومون باعتصار الجماهير من خلال الفوائد الضخمة التى يُحصِّلونها على قروضهم. ولكنه كان يستولى على نسبة ضخمة منها فى نهاية الأمر عن طريق الضرائب التى يفرضها على أعضاء الجماعات اليهودية. وفى القرن السادس عشر، ظهرت مهنة يهودى البلاط الذى يدير الخزانة الملكية ويعقد الصفقات والقروض بالنيابة عن الأمراء ويمول الحروب ويدير الاتصالات التجارية اللازمة، أى أن أعضاء الجماعة اليهودية فى ألمانيا كانوا مرتبطين بالحاكم ملتصقين به ومتميِّزين طبقيًا ومهنيًا عن بقية أفراد الشعب، وهو وضع ازداد تبلوراً فى القرن التاسع عشر.

وكان وجود بعض أعضاء الجماعة اليهودية (كوسطاء) أمراً واضحًا للغاية، فقد هيمنوا على صناعة الأثاث والملابس الجاهزة وارتبطوا بالصيرفة والمحال التجارية، الأمر الذى حولهم إلى شخصيات مكروهة من الطبقة الوسطى، خصوصًا فى ظروف الأزمة. واتضح كذلك وجود اليهود فى مهنة الإقراض وتحصيل ريع الملكيات الزراعية (بالنيابة عن أصحاب الأملاك)، كما عملوا تجاراً مواشى، الأمر الذى جعلهم مكروهين من الفلاحين.

ومن الإحصاءات الأخرى ذات الدلالة أن يهود برلين الذين كانوا يشكلون ـ كما أسلفنا ـ ٥٪ من سكانها كانوا يدفعون ٣٠٪ من جملة الضرائب، وكان يهود فرانكفورت الذين يشكلون ٧٪ من سكانها يدفعون ٢٨٪ من ضرائبها، كما بلغت نسبة أصحاب الأعمال ومديرى البنوك من اليهود فى برلين ٥١, ٥٥٪ فى عام ١٨٨٢، ثم هبطت إلى ٦, ٢٣٪ فى عام ١٩٢٥ (وهى أيضًا نسبة عالية). وتقول **الموسوعة اليهودية العالمية** إن الهبوط فى النسبة المئوية لم يصاحبه هبوط فى النفوذ، إذ كان اليهود يُديرون أهم ثلاثة بنوك تتحكم فى ٦٠٪ من نسبة الإقراض فى بعض السنوات، وكانوا يديرون نحو ثلاثة أرباع القروض الأجنبية التى مُنحت لألمانيا من عام ١٩٢٤ إلى عام ١٩٢٩ كما سيطر اليهود على ٣٢, ٥٧٪ من صناعة المعادن فى عام ١٩٣٠ وهكذا، ارتبط اليهود فى العقل الألمانى بالمشروع الحر والمضاربات والسياسات الليبرالية. ومن جهة أخرى، كان والتر

راتناو (وزير التعمير ثم وزير الخزانة في حكومة وايمار) يهوديًا، كما كان واضع دستور هذه الجمهورية (التي استمرت فترة قصيرة) يهوديًا أيضًا.

وكانت هذه الجمهورية ترمز في العقل الألماني لليبرالية المتخاذلة المتهالكة أمام هجوم أعداء ألمانيا. ومن قبيل المفارقات أن أعضاء الجماعة اليهودية ارتبطوا بالمثل الليبرالية في وقت كان فيه المجتمع الألماني (كله) يتخلى، بعد تَعثُّر التحديث، عن هذه المُثُل ليبحث عن طرق أخرى شمولية لحل مشكلاته. ولعل في هذا الارتباط الوثيق بين الرأسمالية الألمانية ويهود ألمانيا ما يُفسِّر النقد الاشتراكي الثوري العنيف لليهود بحسبانهم ممثلين للرأسمالية، ولليهودية بحسبانها دين الاقتصاد الجديد. ولعل هذا يُفسِّر أيضًا السبب في أن ماركس يَقرن اليهودية بروح التجارة ويُوحِّد بينهما، ويرى أن إله إسرائيل الطماع هو المال. وهذا التراث الاشتراكي في نقد الشخصية اليهودية نابع من تربة ألمانية أساسًا، حيث كان اليهود ممثلين بشكل واضح في الطبقات الرأسمالية. لكن هذا لا ينطبق، بأي حال، على شرقي أوربا حيث تحوَّلت البورجوازية الصغيرة والجماعات اليهودية إلى بروليتاريا تعاني من ويلات الفقر.

وبرغم هذا الربط بين الجماعات اليهودية والرأسمالية في ألمانيا، فقد انضم عدد كبير من المثقفين اليهود إلى الحركات الثورية فيها، وكان ارتباطهم بها على المستوى الفردي واضحًا وضوح الارتباط الجماعي لليهود بالرأسمالية. فكان رئيس حكومة بافاريا الثورية (البلشفية) يهوديًا، وكان كثير من قيادات الحركة الثورية المتطرفة (مثل روزا لوكسمبرج) من اليهود، وكان هناك شبح ماركس يرفرف على الجميع. ثم اتضح عام ١٩١٧ الوجود اليهودي الملحوظ في الثورة البلشفية (التي كان يُطلق عليها في بعض الأوساط «الثورة اليهودية»).

وهكذا، ارتبط اليهودي بالصناعة والاستغلال والمشروع الحر، وكذلك بالثورة الاشتراكية المتطرفة والحركات الثورية، أي أن اليهودي أصبح رمزًا جيدًا لهذا المجتمع الحديث (جيسيلشافت) المبني على التعاقد والتنافس، والذي قوض دعائم المجتمع الألماني المترابط (جماينشافت)، وأصبح بؤرة تتجمع فيها مخاوف الطبقة الوسطى التي كانت آخذة في التدهور الاجتماعي والطبقي بسبب التضخم والبطالة، بل وأصبح رمزًا لكل تلك القوى، من اليمين واليسار، التي أودت بألمانيا وفرضت عليها أن تذعن للحلفاء.

وحينما استأنفت ألمانيا عملية التحديث بعد الحرب، تمت هذه العملية بقروض أجنبية

وتحت رعاية الدولة، أى أن النمط الاقتصادى السائد فى ألمانيا لم يكن فيه مجال للرأسمال الحر تمامًا ولا للنمط الاشتراكى الجمعى. وارتطمت الدولة النازية بكل من الرأسمال الحر الذى ارتبط به اليهود واليسار المتطرف الذى وُجِد فيه اليهود بشكل ملحوظ.

وقد ساهمت العوامل السابقة جميعًا، بشكل أو بآخر، فى عزل أعضاء الجماعة اليهودية عن بقية التشكيل السياسى الحضارى الألمانى. ولكن العنصرين التاليين كانا حاسمين فى فصلهما عن سواد الشعب الألمانى، وفى تهميشهما تمامًا. والعنصران هما:

١ـ العلاقة الخاصة بين أعضاء الجماعة اليهودية والمشروع الاستعمارى الألمانى:

تعود العلاقة الخاصة بين أعضاء الجماعة اليهودية والمشروع الاستعمارى الألمانى إلى منتصف القرن التاسع عشر، وتُعَدّ امتداداً لظاهرة يهود البلاط ولارتباط أعضاء الجماعة بالحاكم (وتُعَدُّ عائلة روتشيلد مثلاً جيداً على ذلك، حيث كانت آخر أسرة من أسر يهود البلاط وهى أيضًا أول أسرة يهودية ثرية تتولى مشروعات الاستيطان الصهيونى).

والجدير بالذكر أن وضع اليهود تحسن كثيراً فى منتصف القرن التاسع عشر مع توحيد ألمانيا، فقد كان ثلاثة من أهم مستشارى بسمارك من اليهود. ويُقال إن اليهودى المتنصر فريدريك ستاهل هو مُنظِّر الدعوة إلى العسكرية البروسية. والواقع أن بسمارك كان يفكر، حسب تقاليد النخبة الحاكمة الألمانية، فى استخدام اليهود دائمًا فى مشروعاته. ويظهر ذلك الاتجاه بشكل أوضح فى تفكير إمبراطور ألمانيا (ويلهلم الثانى) الذى كان يرى إمكان استخدام اليهود فى مشروعه الاستعمارى، كما كان واعيًا بالقدرات المالية لليهود وحجم اتصالاتهم الدولية. وكانت مفاوضات هرتزل، مع إمبراطور ألمانيا، تدور داخل هذا الإطار وتنطلق من هذا التفاهم الضمنى. وفى الوقت نفسه، كانت المنظمة الصهيونية فى ألمانيا لا تكف عن الحديث عن نفع اليهود وإمكان استخدامهم فى المشروعات الاستعمارية الألمانية، وتوطينهم فى فلسطين أو فى غيرها تحت راية الاستعمار الألمانى. وقامت جمعية الغوث الألمانية اليهودية بالمساهمة فى النشاط الاستيطانى الصهيونى باسم الاستعمار الألمانى، كما كان يُنظَر إلى العنصر اليهودى من شرقى أوربا (المتحدث باليديشية) بحسبانه عنصراً ألمانيًا يمكن تسخيره فى صالح المشروع الألمانى الاستيطانى.

وكما هو معروف، صدر وعد بلفور الذى ينطوى، بشكل ضمنى، على إمكان تحويل اليهود إلى عناصر تدين بالولاء للاستعمار الإنجليزى. ورغم هذا، استمرت رئاسة المنظمة

الصهيونية الموجودة آنذاك فى ألمانيا فى التقرب إلى النظام الحاكم، واستمرت فى بذل المحاولات لاستصدار وعد بلفورى ألماني. ولكن هذه الجهود لم تُثمر، بسبب العلاقة الخاصة لألمانيا بالدولة العثمانية ورفض الخليفة العثمانى الموافقة على المشروع الصهيونى حتى ولو تم فى إطار المشروع الاستعمارى الألمانى. ومع هذا، أصدرت الحكومة الألمانية (بعد صدور وعد بلفور) تصريحًا مبهمًا يشبه وعد بلفور من بعض الوجوه، تَعد فيه بمساعدة المشروع الصهيونى على أمل أن تجند يهود العالم لصالحها وتكسبهم إلى صَفها. وقد جاء هذا التصريح متأخراً، ولم يؤد فى النهاية إلى شىء يُذكر. ولكن ما يهمنا فى هذا السياق هو أن التعامل مع اليهود (بحسبانهم جزءاً من المشروع الاستعمارى الألمانى) يُعَدّ (فى جوهره) تهميشًا لهم من منظور المشروع القومى الألمانى، فهو يعطيهم حقوقًا للاستيطان فى فلسطين، كما يمنحهم الحق فى التمتع برعاية الحكومة الألمانية «خارج» ألمانيا، الأمر الذى يعنى ضمنًا إنكار حقوقهم «داخلها». فقد كان الاستعمار الاستيطانى هو الإطار الذى يتم من خلاله تصدير الفائض البشرى غير المرغوب فيه إلى الشرق. ولكن القيادة الصهيونية، بقبولها هذا الإطار، رضيت بالتعريف الضمنى الكامن لليهود بحسبانه عنصرا غريبا غير منتم يجب أن يتم تصديره عن طريق التهجير. وهذا، على كل حال، هو التعريف الصهيونى (الواضح) لليهود.

٢ـ تهميش اليهود من خلال هجرة يهود شرقى أوربا:

تسبَّبت الهجرة الكثيفة ليهود اليديشية فى أعقاب تعثر التحديث فى شرقى أوربا فى تهميش اليهود وفصلهم عن التشكيل القومى الألمانى العضوى. ومن الجدير بالذكر أن الهجرة اليهودية الحديثة اتسمت بأنها هجرة داخلية فى أوربا (أى من بلد أوربى إلى آخر) حتى عام ١٨٨٠. ولم تبدأ الهجرة عبر الأطلنطى بشكل مكثف إلا بعد ذلك التاريخ. وقد هاجر، فى المرحلة الأولى بصفة خاصة، مئات الألوف، ووصلت أعداد كبيرة منهم إلى إنجلترا وتسببوا فى استصدار وعد بلفور لتحويل سيل الهجرة عنها، كما وصلت أعداد لا بأس بها إلى ألمانيا.

ومما زاد الأمور سوءاً أن ألمانيا قامت، فى نهاية القرن الثامن عشر، بضم بولندا التى كانت تضم يهودًا من المتحدثين باليديشية (أوست يودين، أى يهود شرقى أوربا)، وهو ما كان يعنى أن يهاجر هؤلاء إلى المدن الألمانية الكبرى. وبالفعل، انتقل معظم يهود بوزنان إلى ألمانيا، وكذا أعداد كبيرة من يهود جاليشيا. ولا شك فى أن ظهور هذه الكتلة الضخمة من يهود شرقى أوربا ذوى الطابع الجيتوى المنغلق، والذين لا يوجد لديهم (بوصفهم

غرباء مُقتَلعين) التزام قوى بالمعايير الأخلاقية المحلية أو بالقيم الغربية، كما يفتقرون إلى الكفاءات المطلوبة فى التعامل مع أوربا الحديثة والاقتصاد الجديد، كان يمثل تهديداً للموقع الطبقى لليهود ولمكانتهم الاجتماعية. وقد شهدت سنوات العشرينيات من هذا القرن هجرة يهودية ضخمة من بولندا بسبب الأزمة الاقتصادية. وقد أشرنا من قبل إلى النسبة المرتفعة من الزيجات المختلطة كانت بين يهود ألمانيا، ويمكن أن نضيف هنا أننا نعتقد أن النسبة كانت عالية للغاية بين اليهود من أصل ألمانى، ولكن الإحصاءات لا تذكر سوى المتوسط العام دون أن تُفرِّق بين يهود شرقى أوربا المقيمين فى ألمانيا واليهود من أصل ألمانى. وبوجه عام، كان يهود ألمانيا يختفون، بينما كان يهود الشرق يحلون محلهم، أى أن الطابع العام للجماعة اليهودية كان آخذاً فى التغير وفى اكتساب طابع غير ألمانى (كانت نسبة اليهود الأجانب بين يهود ألمانيا هى ٧,٢٪ عام ١٨٨٠، ارتفعت إلى ٨,١٢٪ عام ١٩١٠، ولا شك فى أنها استمرت فى التزايد بعد هذا التاريخ).

وتحوَّلت ألمانيا، بعد الحرب العالمية الأولى، إلى مركز للثقافة العبرية نتيجةً لهرب كثير من الكتاب اليهود من روسيا، فتم تأسيس دار نشر عبرية، كما أسست الحركة الصهيونية كثيراً من المدارس لتعليم العبرية (وهذا اتجاه أيده النازيون فيما بعد ودعموه لأنهم كانوا يرون ضرورة عبرنة اليهود بحسبانهم شعبًا عضويًا مستقلاً عن الشعب العضوى الألمانى. ولنا أن نلاحظ أن الدولة النازية سبقت الدولة الصهيونية فى تبنى كثير من مشروعات العبرنة). وكان من شأن هذا كله أن أصبح العنصر اليهودى مرة أخرى عنصراً عضويًا متماسكًا غريبًا يقف خارج المجتمع أو على هامشه. ولذا، كان أحد المطالب الأساسية لأعداء اليهود وقف الهجرة من شرقى أوربا لأنها تأتى بالغرباء. وكانت حقوق اليهود الأجانب مثار نقاش حتى فى عهد جمهورية وايمار الليبرالى، ولهذا نجد بعض الألمان، ممن لا يمكن اتهامهم بمعادة اليهود، يطالبون بعدم السماح ليهود الشرق بامتلاك عقارات بوصفهم أجانب لا بوصفهم يهوداً.

بل لقد طُرحت القضية نفسها داخل المنظمات اليهودية ذاتها: هل يُمنح اليهود الأجانب الذين كانوا يشكلون أحيانًا الأغلبية فى بعض المجتمعات حق التصويت فى الانتخابات؟ وبالفعل، قرر كثير من هذه التجمعات السماح ليهود الشرق بالانضمام إليها بدون ممارسة حق التصويت. ولعل تأسيس جمعية الغوث كان يهدف إلى إبعاد يهود الشرق عن ألمانيا حتى لا يتأثر وضع اليهود داخلها، كما هو الحال مع جمعيات الغوث الأخرى (التوطينية) التى أنشأها أثرياء اليهود فى الغرب (أمثال هيرش وروتشيلد).

وظهرت في هذه المرحلة جمعيات يهودية، مثل: التنظيم المركزي للمواطنين الألمان من أتباع العقيدة اليهودية (وهي جمعية يهودية تدعو إلى الاندماج)، وجمعية غوث يهود ألمانيا (وهي جمعية خيرية قامت بنشاط استيطاني في فلسطين كما أشرنا)، وغير ذلك من جمعيات دينية وثقافية. وتم تأسيس اتحاد عام لهذه الجمعيات في أواخر العشرينيات. ولكن الأمر الذي يجدر ذكره، من وجهة نظر هذه الدراسة، هو تأسيس فرع للمنظمة الصهيونية في ألمانيا (بل وأصبح المقر الرئيسي داخل ألمانيا منذ عام ١٩٠٤). وترأس فرع ألمانيا رجل ألماني متزوج من يهودية من شرقي أوربا (كورت بلومنفلد) طرح شعارات قومية عضوية كانت تسبب الكثير من الحرج لأعضاء الجماعة الذين كانوا يحاولون الاندماج. وتُوِّجت جهوده باستصدار قرار بوزنان الصهيوني عام ١٩١٢ الذي جعل من الهجرة إلى فلسطين هدفًا أساسيًا لكل يهودي. وظل الصهاينة، ومعظمهم من أصل شرق أوربي، يتقبلون مختلف المنطلقات القومية العضوية. فدافع مارتن بوبر عن علاقة التربة بالدم، كما دافع عن أن اليهود شعب آسيوي أساسًا. وتحدث ناحوم جولدمان عن اليهود بحسبانهم عنصرا هداما في كل المجتمعات لأنهم غرباء. وتحدث جيكوب كلاتسكين عن ازدواج الولاء عند اليهود. وتحدث حاييم وايزمان عن اليهود بحسبانهم عنصراً فائضًا يقف في حلق الأمة الألمانية، وهي شعارات تعود كلها لتيودور هرتزل وماكس نوردو اللذين وضعا أساس الصهيونية الألمانية. وأشاعت هذه الدعاية صورة سلبية للغاية عن أعضاء الجماعة اليهودية وعن عدم إمكان دمجهم في الشعب العضوي الألماني. وفي هذا المناخ، ظهر هتلر وظهرت النازية. وفي أثناء محاكمات نورمبرج، أصر الزعماء النازيون، الواحد تلو الآخر، على أنهم تعلموا ما تعلموه عن المسألة اليهودية من أدبيات الصهاينة.

ورغم هذا الجو الهستيري الصهيوني النازي، ظلت الجماعة اليهودية رافضة للمنطق الصهيوني واستمرت في مقاومة المنطق النازي. ومع وصول هتلر للحكم، استولى الصهاينة على قيادة الجماعة اليهودية وطرحوا برنامجًا عام ١٩٣٣ لإعادة صياغة الجماعة اليهودية في ألمانيا وتعليم اليهود ما يتفق مع التقاليد الصهيونية، وذلك عن طريق مزج القومية بالدين بهدف تهجيرهم خارج ألمانيا.

وقد وَصفت جمعية التنظيم المركزي للمواطنين الألمان هذا الموقف من قبل الصهاينة بأنه طعنة في الخلف. أما النازيون، فوافقوا على الطرح الصهيوني للقضية وَقدَّموا التأييد والدعم للأنشطة والمؤسسات الصهيونية.

وكانت كل هذه الأسباب النابعة من الملابسات التاريخية والسياسية والحضارية العامة (أى المرتبطة بالرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية الشاملة المهيمنة على الإنسان الغربى)، والأقل عمومية (أى المرتبطة بالمجتمع الألمانى كله)، والخاصة (أى المرتبطة بالجماعة اليهودية على وجه التحديد)، هى التى أدَّت إلى ارتطامهم بالنظام النازى وإلى إبادة أعداد كبيرة منهم. وأى محاولة لتفسير ظاهرة الهولوكوست على أساس عنصر واحد (الوضع الاقتصادى فى ألمانيا ـ الشر المتأصل فى نفس هتلر ـ رفض اليهود الاندماج فى المجتمع الألمانى ـ الفكر العنصرى الغربى ـ معاهدة فرساى. . . إلخ) ستختزلها وتحولها إما إلى شىء عام للغاية ليس له ملامح محددة، وإما إلى شىء فريد لا يمكن استيعابه داخل أى نمط تاريخى إنسانى معروف.

الفصل العاشر
حملات الفرنجة والجماعات اليهودية

من أهم الأحداث فى التاريخ العربى تاريخ حملات وممالك الفرنجة (التى يقال لها فى الخطاب الغربى «الصليبية»)، فهى كانت مواجهة عسكرية بين العالم العربى والعالم الغربى قبل العصر الحديث. وقد اكتسب هذا الحدث أهمية خاصة بعد ظهور الدولة الصهيونية، إذ أدرك الكثيرون مدى التماثل بين تجربة الفرنجة وتجربة الصهاينة. وقد انشغل العقل العربى (والصهيونى) بمحاولة تفسير هذه الواقعة التاريخية فتأرجح بين التفسير الاقتصادى المادى الخالص والتفسير الدينى الخالص، وسقط كثير من المحللين فى النماذج الاختزالية التى ترد ظاهرة مركبة مثل حملات الفرنجة إلى عنصر واحد أو عنصرين.

وفى هذا الفصل، سنحاول دراسة هذه الظاهرة مستخدمين نموذجًا مركبًا دخل فى تركيبه عناصر دينية ومادية وثقافية (ويمكن للقارئ أن يعود لدراسات الدكتور قاسم عبده قاسم التى نَعُدّها نموذجًا طيبًا لاستخدام النماذج المركبة أداة تحليلية).

أسباب حملات الفرنجة:

«الصليبيون» ترجمة لكلمة «كروسيدرز Crusaders» المشتقة من كلمة «كروس cross»، ومعناها «صليب». وهى عبارة تُستخدَم فى الخطاب السياسى والتاريخى فى الغرب للإشارة إلى الفرنجة الذين شنوا عدة حملات على العالم العربى والإسلامى فى القرن الثانى عشر، وقد تَبَنَّى كثير من العرب المحدثين هذا المصطلح. ونحن نستخدم عبارة «حروب الفرنجة» وهى الحروب التى شنها حكام أوربا المسيحية الإقطاعية لاحتلال فلسطين إبان العصور الوسطى. وهى حروب ساندتها حركة سياسية واجتماعية ضخمة قادتها النخبة الحاكمة (الكنيسة والنبلاء). ولم تكن المسيحية سوى

ديباجة سطحية استخدمها الغزاة ولا علاقة لها برؤيتهم للكون. وقد وجدت حملات الفرنجة (الصليبيين فى المعجم الغربى) صدًى عميقًا لدى الجماهير الشعبية التى انضمت إليها بأعداد ضخمة لم تضعها النخبة الحاكمة نفسها فى الحسبان.

ويرى د. سعيد عاشور أن الفرنجة هم من جموع المسيحيين الغربيين الكاثوليك الذين خرجوا من بلادهم فى شتى أنحاء الغرب الأوربى، واتخذوا الصليب شعاراً لهم لغزو ديار الإسلام، وبخاصة منطقة الشرق الأدنى وبلاد الشام حيث الأراضى المقدَّسة. ومعنى هذا أن المسيحيين الشرقيين من روم وأرمن وسريان وأقباط ونحوهم لا يدخلون فى دائرة مصطلح «الصليبيين» لأن هؤلاء من أهل البلاد (وليسوا وافدين عليها من الخارج) ربطتهم بالأرض التى ينتمون إليها روابط أصيلة جذرية ترجع إلى ما قبل الإسلام. وعاش معظمهم قبل الحركة الصليبية تحت مظلة الإسلام يتمتعون بما كفلته لهم هذه الديانة من حقوق ويؤدون ما فرضته عليهم من واجبات.

وتشير المصادر العربية المعاصرة إلى الصليبيين بوصفهم «الفرنجة» أو «الفرنج». وهذا يعود إلى أن المكون البشرى لهذه الحركة الاستيطانية الغربية لم يكن متجانسًا عرْقيًا، ورغم هذا فإن الفرنجة سكان بلاد الغال (غاليا) التى عُرفت فيما بعد باسم «فرنسا» كانوا أكثر إقبالاً من غيرهم على المشاركة فى الحركة الاستيطانية. وتشير بعض المصادر اليهودية إلى الفرنجة بكلمة «إشكناز» وهى الكلمة التى استُخدمت فيما بعد للإشارة إلى يهود أوربا، خصوصًا ألمانيا وبولندا.

ولا يمكن تفسير حروب الفرنجة بالعودة إلى العناصر الاقتصادية أو العناصر الدينية وحدها، وإنما تعود إلى مركب من الأسباب المادية والمعنوية. ويمكن القول إن حروب الفرنجة جزء من المواجهة التاريخية العامة بين الحضارة الغربية وحضارة الشرق الأدنى والتى تعود بجذورها إلى بداية ظهور الحضارة الغربية نفسها حين وصلت شعوب البحر (الفلستيون) من كريت وبحر إيجة إلى ساحل مصر، ثم استقروا فى ساحل أرض كنعان بعد أن صدهم المصريون. وحينما هيمن الفرس على الشرق الأدنى، أخذت المواجهة شكل اشتباك عسكرى بينهم وبين الدول المدن اليونانية التى صدت الغزو الفارسى. ثم قام الإسكندر الأكبر بغزو الشرق وأسس الإمبراطورية اليونانية التى انقسمت إلى ثلاث إمبراطوريات بعد موته. كما هيمن الرومان بعد ذلك على معظم الشرق الأدنى القديم. وانقسمت الإمبراطورية الرومانية إلى قسمين: الإمبراطورية الشرقية (البيزنطية)، والإمبراطورية الغربية. ومع وصول الإسلام وفَتْحه وتوحيده للمنطقة، وتحويله البحر

الأبيض المتوسط إلى بحيرة عربية إسلامية، انحسر نفوذ العالم الغربي وأصبح محصوراً داخل القارة الأوربية. بل إن الجيب البيزنطي المتبقي على أرض الشرق في آسيا الصغرى كان قد بدأ يقع تحت هجمات السلاجقة وهي الهجمات التي أدَّت في نهاية الأمر لسقوط الدولة البيزنطية، وكذلك القسطنطينية، على يد العثمانيين. وقد هُزِم جيش بيزنطي بقيادة الإمبراطور رومانوس ديجينيس هزيمة ساحقة على يد السلاجقة بقيادة ألب أرسلان في مانزيكرت بجوار بحيرة فان في أرمينيا. ثم استمر التوسع السلجوقي، فتم الاستيلاء على أنطاكية عام ١٠٨٥، الأمر الذي اضطر الإمبراطور أليكسيوس كومنينوس إلى أن يطلب العون من الغرب حيث لم يجد آذانًا صاغية وحسب بل وشهية مفتوحة.

وتعود هذه الشهية المفتوحة إلى عدد من الأسباب المتداخلة المتفاعلة، بل والمتناقضة أحيانًا:

١- يُلاحَظ أن الاقتصاد الغربي بمعظم مؤسساته تساقط على أثر سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية وتردَّى إلى حالة من الاقتصاد البدائي والطبيعي. ولكنه بدأ يصحو من كبوته ابتداءً من القرن التاسع الميلادي، فشهدت الفترة التي سبقت حروب الفرنجة شيئًا من الانتعاش الاقتصادي، وكانت هناك محاولات ترمي لزيادة الرقعة الزراعية عن طريق اجتثاث الأشجار وتسهيل حركة التجارة وتنظيم الأسواق الدولية والمحلية. وقد ساعدت تلك الحروب بدورها على هذا الانتعاش الاقتصادي، ذلك أن التاجر المسيحي تبع المقاتل الفرنجي بعد أن ترك كثيراً من خوفه من الطرق المجهولة وعاد بالسلع من الشرق بعد أن كان التاجر اليهودي يحتكر هذه العملية تقريبًا من خلال شبكة الاتصالات الدولية اليهودية الخاصة به. كما أن الملوك والنبلاء والفرسان العائدين استعذبوا مذاق السلع الترفيهية الشرقية وهو ما كان يعني ظهور سوق لها في الغرب ونشاط للتجارة الدولية.

٢- تزايدت نفوذ المدن الإيطالية التجارية، وبخاصة البندقية وجنوا وبيزا، وأصبح لها أساطيلها التجارية الضخمة التي فكت الهيمنة الإسلامية على البحر الأبيض المتوسط. وقام الجنويون والبيزيون بطرد المسلمين من قواعدهم في جنوبي إيطاليا وجزيرة كورسيكا في القرن العاشر الميلادي، وهيمنوا على غربي المتوسط في القرن الحادي عشر الميلادي. بل حاولت المدن الإيطالية تأمين موطئ قدم لها على ساحل المتوسط ذاته، فعبأت كل من جنوة وبيزا أسطولاً هاجم تونس عام ١٠٨٧، واضطر أمير تونس بعدها إلى أن يفرج عن الأسرى المسيحيين وأن يدفع تعويضًا ويعفي التجار الجنويين

والبيزيين من ضرائب الاستيراد. وكان لمدينة البندقية نشاطها أيضًا، فقد هيمنت على البحرين الأدرياتيكي والإيجي في بداية القرن الحادي عشر الميلادي ووصلت إلى البحر الأسود. ولا شك في أن حروب الفرنجة ساهمت في العملية المتصاعدة الهادفة إلى فك الحصار الذي فرضه المسلمون على تجارة الشرق، وأعطت المدن الإيطالية موطئ قدم في مواقع مهمة من شرقي المتوسط. وقد حصلت هذه المدن على امتيازات وتسهيلات تجارية ضخمة داخل الممالك الخاضعة للفرنجة في الشام وفلسطين.

٣ـ يُلاحَظ أن أوربا شهدت تزايدًا في عدد السكان مع نهاية القرن العاشر الميلادي واستمر التزايد حتى القرن الثالث عشر الميلادي وهو تزايد لم تواكبه بالضرورة زيادة في الرقعة الزراعية، ومن هنا بدأت السلطات الدنيوية في تحريم امتلاك اليهود للأراضي الزراعية وهو حظر طُبِّق على الكنائس والأديرة.

٤ـ يدور النظام الإقطاعي الغربي حول نشاطين أساسيين: الزراعة والقتال. وكما بيَّنا، كان النظام الإقطاعي يواجه تَناقُص الرقعة المزروعة. ومن القواعد الأساسية في الإقطاع الغربي أن الابن الأكبر وحده هو الذي يرث الضيعة، أما بقية إخوته فلم يكن أمام أيٍّ منهم فرصة سوى محاولة البحث عن وريثة غنية يقترن بها، أو أن ينخرط في سلك الكنيسة أو يتوجه إلى المهن الأخرى مثل القتال.

٥ـ كان هناك ما يشبه المجاعة في غربي أوربا، وخصوصًا في فرنسا، من القرن العاشر الميلادي حتى أواخر القرن الحادي عشر. وربما كانت هذه المجاعة وراء النشاط الاقتصادي الذي شهدته الفترة، وكذلك سوء حال الفلاحين والأقنان. وتُشكِّل الحروب والمشروعات الاستيطانية وسيلة تقليدية للتخلص من العناصر المشاغبة التي لا مكان لها في المجتمع (من نبلاء بلا أرض، إلى تجار يبحثون عن مزيد من الأرباح، وفلاحين جوعى، ومجرمين ولصوص) وذلك حتى يحقق المجتمع الغازي استقرارًا اجتماعيًا داخليًا. ويبدو أن عدد الأطفال غير الشرعيين كان يتزايد في أوربا، وكانت حروب الفرنجة وسيلة للتخلص منهم، وقد أخذت إحدى الحملات التي خرجت من أراجون في عام ١٢٦٩ اسم «حملة الأطفال غير الشرعيين».

٦ـ تمتعت أوربا بشيء من الاستقرار السياسي، وتزايدت إمكاناتها ومقدرتها على تجريد حملات ضخمة كما بدا بوضوح مع الفتح النورماندي لإنجلترا وإيطاليا وصقلية في بدايات القرن الحادي عشر، وقد تزايدت حدة حركة استرداد إسبانيا في القرن الحادي عشر الميلادي حين قام ألفونسو السادس (من ليون) بالاستيلاء على طليطلة عام

١٠٨٥ وابتداءً من القرن العاشر الميلادى، بدأ التوسع الألمانى نحو الشرق والشمال وهى حركة لم تتوقف إلا فى القرن الثالث عشر الميلادى.

٧ـ حدث بَعْث دينى حقيقى فى بداية القرن العاشر الميلادى. ويمكن القول إن حروب الفرنجة تعود إلى ما يُسمَّى «الإصلاح الكلونى» وهى حركة إحياء دينية بدأت عام ٩١٠ فى مدينة كلونى بفرنسا، وأكدت تَفوُّق سلطة الكنيسة على السلطة الدنيوية. وقد تزامنت حروب الفرنجة مع المجامع اللاترانية الأربعة فى أعوام ١١٢٣، ١١٣٩، ١١٧٩، ١٢١٥ على التوالى، وهى المجامع التى بلورت موقف الكنيسة من عدة قضايا، منها تحريم الربا وتحديد وضع اليهود وكثير من علاقات الكنيسة بالسلطة الدنيوية. وأدت الكنيسة دوراً أكثر نشاطًا فى الحياة الدنيوية، وأخذت تؤكد نفسها بشكل أكثر جرأة. وقد أُعيدت صياغة البنية الكهنوتية وهو ما سمح للبابوات بأن يؤدوا دوراً أكثر فعالية. ووجدت الكنيسة فى حروب الفرنجة فرصة مواتية لزيادة نفوذها وتسريب الطاقة القتالية لدى الأمراء والملوك القتالية إلى الشرق، ولتحقيق السلام والاستقرار فى الغرب المسيحى. ومما له دلالته أن مجلس كليرمون (عام ١٠٩٥)، الذى اتخذ القرارات التى بدأت حملات الفرنجة على الشرق، جدد ما يُسمَّى «هدنة الرب» فى الغرب! وقد وجدت الكنيسة الرومانية أن تجريد حملة تحت سلطتها، لمساعدة الدولة البيزنطية، قد يسرع بتحقيق حلم روما القديم بإخضاع الكنيسة البيزنطية.

٨ـ شهدت الفترة التى سبقت حروب الفرنجة تزايد حركة الحج. وكانت أهم المزارات روما حيث يُوجد ضريح لكلٍّ من بطرس وبولس، وكذلك ضريح سنتياجو دى كومبوستلا فى شمال غربى إسبانيا. ولكن أهم المزارات جميعًا كانت هى القدس حيث تضم كنيسة القيامة. ولم يكن الحج عملاً من أعمال التقوى وحسب، وإنما أصبح وسيلة للتكفير عن الذنوب. بل وكان القساوسة يوصون، فى بعض الأحيان، بالحج لمن يرون أنه اقترف إثمًا فاحشًا. وقد كان الحجاج يرجعون بقصص عن مدى ثراء الشرق، كما أنهم كانوا يتحدثون أيضًا عن المتاعب التى تجشموها والأهوال التى لاقوها. ولا شك فى أن حديثهم هذا كان له أساس من الصحة حيث إن المنطقة لم تكن تنعم بالهدوء أو الاستقرار، خصوصًا وأن السلاجقة كانوا قد بدءوا فى شن هجومهم على الدولة البيزنطية. ولكن مما لا شك فيه أنه كان هناك عنصر مبالغة، فالعائدون كانوا يريدون إبراز بطولتهم، وكان الوجدان الشعبى يتلقف هذه القصص ويضخمها، خصوصًا وأن المستوى الثقافى لجماهير أوربا آنذاك كان متدنيًا إلى أقصى حد.

٩ـ يبدو أن حركة استرداد إسبانيا من المسلمين، وتَفاعُل المسيحيين مع المسلمين إبان ما يسمى حرب الاسترداد، قد تركا أثرهما فى الرؤية المسيحية للحرب، إذ تأثر العالم المسيحى بفكرة الجهاد الإسلامى، فبدا أن الحرب للدفاع عن المجتمع المسيحى ولاسترداد القدس ليست حربًا عادلة وحسب وإنما حرب مقدَّسة أيضًا. ويبدو أن نشوء جماعات من الرهبان المحاربين مثل فرسان الهيكل وفرسان الإسعاف (الداوية والإسبتارية) هو صدى لفكرة المرابطين الإسلامية.

١٠ـ من الأفكار المسيحية الشعبية الراسخة ما يُطلَق عليه العقائد أو الأحلام الألفية، وتتمثل هذه الأفكار فى الإيمان بأن الدورة الكونية أو التاريخية تستغرق ألف عام فى العادة، وأن عام ألف أى بداية القرن الحادى عشر الميلادى سيشهد نهاية العالم والتاريخ، كما سيشهد عودة المسيح. وقد سادت هاتان الفكرتان أوربا فى العصور الوسطى، وهما من الأفكار التى ازدادت شيوعًا إبان تفاقم الأزمات الاجتماعية وازدياد البؤس بين الجماهير. ويقول العلماء إن تاريخ نهاية العالم لم يكن محددًا بهذه الدقة، وإن الأحلام الألفية استمرت خلال القرن الحادى عشر الميلادى كله وحتى بعد ذلك التاريخ. ومن الأساطير الألفية التى شاعت أن الإمبراطور الأخير سيكون هو ملك الفرنجة خليفة شارلمان، وأنه هو الذى سيقود المؤمنين إلى القدس لينتظر العودة الثانية للمسيح ليؤسس مملكة السلام والعدل ويحكم العالم من صهيون، أى القدس، وما القدس الدنيوية سوى رمز للقدس الأخروية!

١١ـ واجهت الكنيسة، ابتداءً من القرن الحادى عشر الميلادى، ظهور هرطقات فى جنوبى فرنسا، فظهر الكاثارى فى بداية الأمر ثم تبعهم أصحاب الهرطقة الألبيجينية. وهذه الجماعات كانت جماعات ثنوية تؤمن بوجود إلهين: إله الخير وإله الشر. وكان بعضهم يذهب، شأنه شأن الغنوصيين، إلى أن هذا العالم من خلق الإله الصانع (الشرير)، كما كانوا ينزعون منزعًا واحديًا روحيًا ينكر أى حقيقة للمادة. وقد جردت الكنيسة أول حملة صليبية ضدهم عام ١٢٠٨، وتبع ذلك تأسيس محاكم التفتيش الرومانية (مقابل محاكم التفتيش الإسبانية) عام ١٢٣٣، ولا شك فى أن إحساس الكنيسة بأنها مهددة قد ساهم فى تصعيد حمى الحرب.

ونحن نستخدم تعبير «مركب» للإشارة إلى الأسباب التى أدَّت إلى حروب الفرنجة حتى لا نتوهم أن هناك بنية تحتية من الدوافع الاقتصادية والاجتماعية تغطيها قشرة من الأكاذيب أو التبريرات الدينية. فالنفس البشرية لا تتحرك بهذه الطريقة الآلية بل تتداخل

فى عقل الإنسان أنبل الدوافع وأكثرها خسة فى آن واحد، فالفلاح المسيحى الذى حمل صليبه وفأسه كان مدفوعًا برغبة دينية حقيقية، وإن كان هذا لا ينفى أيضًا وجود دوافع مادية. فهو حين كان يفعل ذلك، كان يهرب من الفاقة والدَّيْن ويحمل فى وجدانه أحلام الثراء والخلاص.

حملات الفرنجة والجماعات اليهودية:

ويمكننا الآن أن نطرح السؤال التالى: لماذا كان أعضاء الجماعات اليهودية بالذات هدفًا أساسيًا لهجمات الفرنجة؟ لا يمكن تفسير هذه الظاهرة إلا بالعودة لمركب آخر من الأسباب. وقد أسلفنا الإشارة إلى الطابع الشعبى لحملات الفرنجة وكيف انضم إليها المعدمون والفقراء. فهذه العناصر الشعبية لم يكن من الممكن التحكم فيها وضبطها كما هو الحال مع الجيوش النظامية. ولكن، وهذا هو الأهم، لابد أن نتذكر أن وجود الجماعات اليهودية داخل التشكيل الحضارى الغربى الوسيط كان يستند إلى مواثيق تمنحهم الكثير من المزايا بوصفهم أقنانًا تابعين للخزانة الملكية. فهم، إذن، كانوا جزءاً من الطبقة الحاكمة أو جماعة وظيفية وسيطة تابعة للحاكم تمتص الأموال الزائدة فى المجتمع عن طريقها. وبرغم أن اليهود لم يراكموا ثروات حقيقية إذ إن الأموال التى كانوا يجمعونها كانت تصب كلها فى الخزانة الملكية (إذ إنهم وكل ما يملكون ملكية للملك)، إلا أن آليات الاستغلال فى المجتمع الوسيط لم تكن واضحة، على الأقل بالنسبة إلى الجماهير الشعبية، وكان اليهودى هو الجزء الواضح والمباشر والمتعيِّن فى عملية الاستغلال. كما أن اليهودى، على عكس النبيل الإقطاعى أو الإمبراطور، كان قريبًا من هذه الجماهير حيث يمكنها الوصول إليه فى الجيتو برغم أنه كان موضوعًا تحت الحماية الملكية. كما أنه كان أحيانًا مباحًا، بمعنى أن الحماية الملكية كانت تُرفَع عنه ويُلقَى به كبش فداء للجماهير. ويُلاحَظ أن اليهود كانوا يشكلون أحيانًا عنصراً غريبًا لا من الناحية الطبقية أو الدينية وحسب وإنما من الناحية الإثنية أيضًا.

وكما أسلفنا، فقد سبق حروب الفرنجة بعث اقتصادى، وظهور الجمهوريات الإيطالية وقوى بورجوازية مسيحية أخرى (دولية ومحلية) بدأت تُزاحم اليهود وتحاول الحد من قوتهم. فمنعت البندقية، قبل حروب الفرنجة، نَقْل التجار اليهود على سفنها، كما اتخذت العصبة الهانسية إجراء مماثلاً للحد من التجارة اليهودية. وقبل أن يحل القرن الثانى عشر الميلادى سُنَّت قوانين تحد من النشاط التجارى لليهود فى الداخل.

ومن الحقائق التى تستحق الذكر أن كبار المموِّلين اليهود قد اشتركوا فى تمويل بعض حملات الفرنجة عن طريق إقراض الملوك أو النبلاء الإقطاعيين الذين اشتركوا فى تلك الحملات أو قاموا بتجريدها. وقد اضطر هؤلاء إلى رهن ضياعهم لدى المرابين اليهود لتدبير الأموال اللازمة. كما أن كثيراً من صغار النبلاء بل وبعض الحرفيين والتجار كانوا مدينين لليهود. لكل هذا، كان من مصلحة كثير من القطاعات الاقتصادية أن يهجموا على اليهود كوسيلة للتخلص من الأعباء المالية، لاسيما أن الكنيسة كانت إما تجمِّد الفوائد على الديون أو تلغيها كليةً بالنسبة لمن يشترك فى الحملة، وذلك كنوع من المساهمة فى عملية التعبئة. ومن هنا، كان الشعار الذى طرحه الفرنجة هو البدء بحملاتهم ضد اليهود من أوربا.

وقد أشرنا إلى الصراع بين الكنيسة والسلطة الحاكمة الدنيوية من قبل. وبرغم أن علاقة الكنيسة (السلطة الدينية) بالطبقة الحاكمة (السلطة الزمنية) كانت وثيقة، وبرغم أن الكنيسة كانت تُزوِّد اليهود بالحماية، فإن ثمة مسافة كانت تفصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية، وكثيراً ما كان اليهود يشكلون رقعة الصراع. فكانت الكنيسة، كى تزيد من شرعيتها وتقوِّض شرعية السلطة الزمنية، تهاجم اليهود برغم حمايتها لهم. وهذا لا يتناقض بتاتًا مع موقف الكنيسة الذى كان ينبع من مفهوم الشعب الشاهد الداعى إلى ضرورة حماية بقاء اليهود جماعةً دينية عاصرت منشأ الكنيسة وتحمل العهد القديم الذى يتنبأ بمقدم المسيح، وبذلك تقف شاهداً على صدق الكنيسة. لكن أعضاء هذه الجماعة كان يجب أن يظلوا، مع ذلك، أو ربما بسبب ذلك، فى حالة ضعة دائمة ليقفوا شاهداً على عظمة الكنيسة. والواقع أن الهجوم المسيحى الحقيقى قاده صغار رجال الدين من رهبان فقراء ووعاظ جائلين، أى قادة المسيحية الشعبية الذين كانوا يتصرفون حسبما يمليه عليهم المنطق المطلق للخطاب الدينى الذى صاغته المسيحية الحاكمة، ومن هنا سادت فكرة أنه إذا كان الهدف من الحملات هو استعادة القدس والقضاء على الكفرة فى أقصى بلاد الأرض.. فلم لا نبدأ بتنظيف منزلنا من قتلة المسيح؟

وثمة عنصر مهم مرتبط بسابقه ولا تذكره الأدبيات الغربية فى الموضوع، وهو ارتباط اليهود بالمسلمين فى الوجدان الغربى آنذاك، فأكثر من نصف يهود العالم كانوا موجودين داخل التشكيل الحضارى الإسلامى. كما أن ثقافة الجماعات اليهودية داخل هذا التشكيل كانت ثقافة عربية إسلامية، وكان الفكر العقلانى الإسلامى قد ترك أثراً عميقًا فى الفكر الدينى اليهودى الذى وصل إلى قمته فى أعمال موسى بن ميمون. وقد وجدت هذه

الأفكار طريقها إلى كتابات اليهود فى الغرب ومنها إلى الفكر الدينى المسيحى، وقامت مناظرات بشأنها حتى قبل موسى بن ميمون. وقد رأت الكنيسة أن هذه العقلانية تهدد الإيمان الدينى من أساسه، وبالتالى كان يُنظَر إلى اليهود على أنهم أداة الفكر الإسلامى. كما أنه إبَّان عملية فَتْح الأندلس، ثم بعد ذلك إبَّان استردادها على يد الإسبان (وهى عملية بدأت قبل حروب الفرنجة واستمرت بعدها)، كانت هناك قطاعات كبيرة من الجماعة اليهودية تقف إلى جوار المسلمين، سواء مع الفتح الإسلامى أو ضد الغزو المسيحى، وتعمل جواسيسَ لصالح المسلمين (والعكس صحيح أيضًا). كما أن من الثابت الآن أن بعض أعضاء الجماعات اليهودية فى الغرب كانوا يعملون جواسيس لصالح العالم الإسلامى، وكانوا يزودونه بالمعلومات عن حجم التجهيزات العسكرية الفرنجية. وانتشرت الاتهامات بأن اليهود يخونون المسيحيين لصالح المسلمين منذ القرن التاسع الميلادى. وبالإضافة إلى كل هذا، كان يُنظَر إلى كلٍّ من المسلم واليهودى، من منظور مسيحى مطلق، على أنهما كافران لأنهما يرفضان عقيدة التثليث. بل إن هناك كتابات مسيحية وسيطة تتهم المسلمين بصلب المسيح. وهناك رسوم لحادثة الصلب وقد وقف النبى محمد (عليه الصلاة والسلام) وهو يضرب المسيح. ويجب أن نضيف أن محاولة الكنيسة القضاء على الهرطقات فى جنوب فرنسا زادت الحمية والغيرة ضد اليهود واليهودية. لكل هذا، كان من المتوقع أن تهاجم قوات الفرنجة الجماعات اليهودية فى الغرب.

ويجب أن نبحث عن الأثر الحقيقى لحروب الفرنجة على الجماعات اليهودية لا فى المذابح التى ارتُكبت ضدهم، أيًا كانت قسوتها، وإنما فى بعض التطورات الأخرى ذات الطابع البنيوى التى لحقت بالمجتمع الغربى. والواقع أنها وإن لم تمس أعضاء الجماعات اليهودية مباشرة، فقد كان لها أعمق الأثر فى السنوات والقرون التى أعقبت حملات الفرنجة.

ومن أهم نتائج حملات الفرنجة، أنها زادت قوة السلطة الدنيوية، خصوصًا قوة الملوك. فقد تم تحويل الطاقة العسكرية للبارونات والنبلاء إلى حملات الفرنجة، الأمر الذى أنهك قواهم وأضعفهم داخل أوربا نفسها. كما أن السلطات الدنيوية نجحت فى فرض ضرائب مباشرة على النبلاء ورجال الدين والطبقة الوسطى، واستمرت فى ذلك بعد انتهاء الحملات، الأمر الذى كان يُعَدُّ تعزيزاً لنفوذ الملك على حساب الكنيسة وعلى حساب النبلاء. ومن العوامل الأخرى التى زادت نفوذ السلطة الدنيوية، تزايد الحس

القومى بين القطاعات البشرية المختلفة ممن يتحدثون اللغة نفسها ولهم الثقافة نفسها، وكان هذا يُعدُّ تطوراً جديداً فى تاريخ مجتمعات القارة الأوربية. ومن النتائج المهمة الأخرى أن حملات الفرنجة أدَّت إلى تشجيع التجارة واتساع نطاقها، فقد أصبح لأوربا قواعد تجارية وموانئ جديدة فى البحر الأبيض المتوسط تَصلُح نقطة إنطلاق لتجارة دولية كبيرة. كما طورت أوربا مقدرتها على بناء سفن أكبر حجمًا، فالطريق البحرى هو الطريق الأساسى الذى كان يربط بين الفرنجة وأرض المعركة. ومن خلال حروب الفرنجة زاد التعامل بالأوراق والاعتمادات المالية، الأمر الذى شجع على نشوء نظام مصرفى دولى. ويمكن القول أيضًا إن أفق الإنسان الغربى قد اتسع جغرافيًا وتاريخيًا نتيجة الانتقال من قارة إلى أخرى، وازدادت البورجوازيات المسيحية المحلية الوليدة جرأة، كما تزايد نشاط الجمهوريات/ المدن الإيطالية بشكل ملحوظ.

وقد أدَّت كل هذه التطورات الاقتصادية المهمة إلى انسحاب أعضاء الجماعات اليهودية تدريجيًا من التجارتين الدولية والمحلية اللتين كانتا مرتبطتين إلى حدٍّ كبير وإلى اتجاهها نحو الاشتغال بالربا، وهو الأمر الذى زاد من كراهية الطبقات الشعبية لهم وزاد من هامشيتهم داخل المجتمع الغربى فى العصر الوسيط. ولكن السلطة الدنيوية كانت تزداد قوة كما بيَّنا. وقد أدَّى ذلك إلى تَزايُد اعتماد اليهود على النخبة الحاكمة، والملك بالذات، إذ أصبح وجودهم يستند إلى الحماية التى تدعمهم بها هذه الطبقة، فتحوَّلوا من جماعة وظيفية وسيطة تخدم معظم أعضاء المجتمع إلى جماعة وظيفية عميلة معزولة عن المجتمع تُستخدَم أداةً فى يد الطبقة الحاكمة. والواقع أن هذا الوضع يختلف عن وضع اليهود فى الأعوام الألف الأولى بعد الميلاد، حيث كانت هناك درجة أعلى من الاختلاط بين اليهود والمسيحيين، وكان الجيتو مجرد مكان للإقامة، بل إنه كان يُعَدُّ إحدى المزايا التى كان يحصل اليهود عليها ضمن ما يحصلون عليه من حقوق ومزايا. ولكن، مع تغيُّر وضعهم، زادت العزلة بين الفريقين وأصبح الجيتو المكان الذى يُعزلون فيه. وقد كرست هذا الوضع قرارات مجمعى المجلس اللاترانى الثالث والرابع. وهى عزلة ظلت تتعمق حتى القرن الثامن عشر الميلادى ــ عصر الإعتاق. ويُقال إن صيحة «هب هب hep hep» التى كان يطلقها المعادون لليهود، فى اضطرابات عام ١٨١٩ وبعدها، هى نفسها الصيحة التى كان يرددها الفرنجة، وأن الكلمة اختصار للعبارة اللاتينية «يروشاليم إست برديتا Yerushalem est perdita» أى: «لقد سقطت القدس». ومن نتائج حروب الفرنجة على اليهود أيضًا، بداية الاستقرار اليهودى فى شرقى أوربا الذى ظل يتزايد إلى أن أصبحت الجماعة اليهودية هناك أضخم كتلة بشرية يهودية فى العالم.

ومن الحقائق الأخرى التى ينبغى الإشارة إليها ما نسميه تصاعُد الحمَّى المشيحانية، أى الرغبة فى العودة إلى صهيون (أى فلسطين) والاستيلاء عليها وتحويلها إلى وطن قومى يهودى. إذ من المعروف أن الشريعة اليهودية تحرِّم على اليهود العودة إلى فلسطين، وتقضى بأنه يتعين على اليهودى أن ينتظر بصبر وأناة إلى أن يشاء الإله ويرسل الماشيَّح، فيحق له حينئذ أن يعود. ويرى كثير من المؤرخين أن حمَّى العودة ورَفْض الانتظار بدأت بين اليهود بحملات الفرنجة ووصلت إلى قمتها مع الحركة الصهيونية التى حققت النجاح لأنها جندت النزعة الاستعمارية فى المجتمع الغربى وتحالفت معها ووضعت نفسها تحت تصرفها. وما يهمنا هنا من الحركات المشيحانية حركة الماشيَّح الدجال (داود الرائى) المولود عام ١١٣٥، إذ يبدو أن هجمات الفرنجة على فلسطين، والفوضى التى أعقبتها، طرحت إمكانية العودة وتحرير القدس فى مخيلة بعض أعضاء الجماعات اليهودية. وقد تركزت دعوة داود الرائى هذا فى آمد (فى جبال كردستان) على الطريق الإستراتيجى الموصل بين مملكة الخزر اليهودية التركية وممالك الفرنجة. ولعل شيئًا من ذكرى إمبراطورية الخزر وأمجادهم كان لا يزال عالقًا بذهن داود الرائى وأتباعه.

وقد تصاعدت الحمَّى المشيحانية مرة أخرى فى القرن السادس عشر الميلادى إذ يبدو أن البابا كليمنت السابع (١٥٢٤) عاودته الأحلام الاستيطانية الاسترجاعية، وكان يتصورَّ أن بإمكانه دَعْم طريق الكنيسة مرة أخرى واستعادة شىء من نفوذها عن طريق تجريد حملة صليبية. وقد أدرك هذه الحقيقة ماشيَّح دجال آخر يُسمَّى ديفيد رءوبينى، فادَّعى أنه ابن لملك يُدعى سليمان وأخ لملك يُدعى يوسف يحكم بعض الجماعات والقبائل اليهودية فى خيبر بالقرب من المدينة المنورة. وقد أخبر رءوبينى البابا أن أخاه يتبعه ثلاثمائة ألف من الجنود المدربين على الحرب وأنهم لسوء الحظ ينقصهم السلاح، وطلب إلى البابا تزويدهم بما ينقصهم حتى يمكنهم طَرْد المسلمين من فلسطين. وقد استقبله البابا استقبالاً حسنًا (فى بادئ الأمر)، بل ونجح فى مقابلة ملك البرتغال وفى التأثير عليه. وفى تصوُّرنا أن هذه هى أول مرة يتحول فيها المشروع الصليبى للفرنجة إلى مشروع صهيونى وتقبل فيها المؤسسات الغربية استخدام المادة البشرية اليهودية المقاتلة بدلاً من المادة المسيحية.

وقد تركت حروب الفرنجة تأثيرًا عميقًا فى إدراك الوجدان الغربى لكل من فلسطين والعرب، فأصبحت فلسطين الأرض المقدَّسة التى لابد أن تُسترجَع ليُوطَّن فيها عنصر مسيحى غربى، وأصبح العرب (أهل فلسطين) هم الغرباء الذين يجب استبعادهم. وقد أصبحت هذه الصيغة هى الصيغة التى تمت علمنتها فيما بعد لتصبح الصهيونية.

الفصل الحادى عشر
الماسونية

تذهب النماذج الاختزالية إلى أن اليهود كتلة واحدة متجانسة، وأن ولاء اليهودى يتجه إلى اليهود والدولة اليهودية، وأن كل اليهود صهاينة وكل الصهاينة يهود. ولكن اليهود جماعات شتى، منهم من يعارض الصهيونية ومنهم من يتحيز لها ويؤيدها ومنهم من يتملص منها أو لا يكترث بها. والصهاينة أنفسهم جماعات شتى، فهناك صهاينة استيطانيون (أى يهاجرون إلى فلسطين ويستوطنون فيها) وهناك صهاينة توطينيون (أى صهاينة يدعمون الحركة الصهيونية ماليًا وسياسيًا وحسب ولكنهم لا يذهبون إلى فلسطين للاستيطان فيها). ونفس الشيء نجده فى الماسونية، فأصحاب النماذج الاختزالية يرون أن الماسونية حركة عالمية إلحادية، وأن الماسونية والصهيونية صنوان. لكننا لو درسنا الماسونية بدقة لوجدنا أن هناك حركات ماسونية شتى، تختلف باختلاف ظروف نشأتها وتطورها. كما أننا لا يمكن أن نرى هذا التنوع وعدم التجانس إلا إذا استخدمنا نموذجًا مركبًا يحتوى على عناصر مختلفة ومن ثم يكون قادراً على رصد الواقع فى تشابكه وتركيبيته.

الماسونية وأصولها التاريخية:

كلمة «ماسونية» من الكلمة الإنجليزية «ميسون Mason» التى تُكتَب فى العربية خطأ «ماسون»، ولعلها كُتبت كذلك لأنها تُرجمت عن الفرنسية، وهى تعنى «البنَّاء»، ثم تضاف كلمة «فرى free» بمعنى «حر» لتكون العبارة «free Mason» بمعنى «البنَّاء الحر». لكن معنى هذه العبارة خلافى لأقصى حد. وقد اختلف المفسرون فى تعريف أصل كلمة «حر»، فيُقال إنها نسبة إلى «فرى ستون Free Stone»، أى «الحجر السلس». وقد ورد فى مخطوطات العصور الوسطى اللاتينية عبارة «إسكالبتور لابيدوم ليبيرو Sculptor Lapidum Libero»، بمعنى «ناحت الأحجار الحرة». ولكن بعض التفسيرات

تذهب إلى أن كلمة «حر» هذه جاءت لتمييز الـ «فرى ميسون»، أى «البناء الماهر»، فى مقابل الـ «راف أور روميسون rough or raw mason»، أى «البنَّاء الخام غير المُدرَّب». وثمة رأى ثالث يذهب إلى أن الـ «فرى ميسون»، عضو فى نقابة البنائين، ولذا فهو «حر» أى من حقه ممارسة مهنته فى البلدية التى يتبعها بعد أن يكون قد تَلَقَّى التدريب اللازم. ويذهب رأى رابع إلى أن كلمة «فرى» إنما تشير إلى أن البنائين لم يكونوا مُلزَمين بالاستقرار فى إقطاعية أو بلدية بعينها والارتباط بها وإنما كانوا أحراراً فى الانتقال من مكان إلى آخر داخل المجتمع الإقطاعى. وإذا صَدَقَ هذا التفسير، فهذا يعنى أن البنائين كانوا مثل أعضاء الجماعات اليهودية فى الغرب حيث كانوا يُعَدون عنصراً حرّاً يمكنه الانتقال من بلد إلى آخر. وقد كان هذا حقّاً مقصوراً على الفرسان ورجال الدين.

وتُعرَّف «الماسونية» فى كثير من المعاجم الغربية بأنها مجموعة من التعاليم الأخلاقية والمنظمات الأخوية السرية التى تمارس هذه التعاليم والتى تضم البنائين الأحرار والبنَّائين المقبولين أو المنتسبين، أى الأعضاء الذين لا يمارسون حرفة البناء.

وبعد أن أوردنا هذا التعريف الشائع، فإننا نكتشف فى التوّ أنه تعريف غير كاف ألبتة، إذ إن الماسونية، مثلها مثل اليهودية، تركيب جيولوجى تراكمى مر بمراحل عدة فأصبحت عناصره تشبه الطبقات الجيولوجية التى تتراكم الواحدة فوق الأخرى دون أى تفاعل أو تمازج. وبرغم اختلاف الطبقات، فإنها تظل متعايشة ومتجاورة ومتزامنة داخل الإطار نفسه. والماسونية، شأنها شأن ظواهر إنسانية كثيرة، قد مرت بمراحل تاريخية مختلفة، ومن ثم فإنه على الرغم من أن هناك كلمة واحدة (أو دالا واحداً) هى «الماسونية» يشير إلى ظاهرة بعينها، فإن هذه «الماسونية» هى فى واقع الأمر عدة أنساق فكرية وتنظيمية مختلفة تماماً لا تنتظمها وحدة. وبالتالى، فإن تعريفها الشائع الذى يستخدم صيغة المفرد، يفترض وحدة وتجانساً لا وجود لهما، ويفترض وجود مدلول واحد لمجموعة متباينة من الدوال.

وقد قيل فى محاولة التوصل إلى حد أدنى مشترك بين مختلف الماسونيات إنه توجد ثلاثة عناصر تميِّزها، أولها وجود مراتب ثلاث أساسية يُقال لها درجات، وهى:

(أ) التلميذ أو الصبى (الملتحق أو المتدرب).

(ب) زميل المهنة أو الصنعة (الرفيق).

(جـ) البنّاء الأعظم أو الأستاذ (بمعنى أستاذ فى الصنعة).

وأنا أضيف إلى هذه الدرجات الثلاث الأساسية درجة رابعة أخرى أساسية هى

«القوس المقدَّس الأعظم». ثم إن هناك ما يقرب من ثلاث وثلاثين درجة أخرى فى بعض المحافل (كما هو الحال فى الطقس الإسكتلندى القديم)، ويصل عدد الدرجات أحيانًا إلى بضعة آلاف.

وما دمنا نتحدث عن أشكال التنظيم الماسونى، فإنه يمكن أن نضيف هنا أن من رموز الماسونية المثلث والفرجار والمسطرة والمقص والرافعة والنجمة الخماسية، وكذلك الأرقام ٣ و٥ و٧ (وهى رموز وطقوس تساعد على اكتشاف النور). والوحدة الأساسية فى التنظيمات الماسونية هى المحفل أو الورشة. ويحق لكل سبعة ماسونيين أن يشكلوا محفلاً، والمحفل يمكن أن يضم خمسين عضواً. وتعقد المحافل كل خمسة عشر يومًا اجتماعًا دوريًا، يحضره المتدربون والعرفاء والمعلمون. أما ذوو الرتب الأعلى فيجتمعون، على حدة، فى ورشات «التجويد». ويُفترض فى المشاركين فى الاجتماع أن يرتدوا لباسًا معيَّنًا: يضعون فى أيديهم قفازات بيضاء، ويزينون صدورهم بشريط عريض، ويربطون على خصورهم مآزر صغيرة، وقد يرتدون ثوبًا أسود طويلاً أو بزة قاتمة اللون أو «سموكينج» بحسب تقاليد محفلهم، وهى تقاليد بالغة التعقيد والتنوع والطرافة أحيانًا.

وتشكل المحافل اتحادات تدين بالولاء والطاعة لأحد المحافل الكبرى. ففى فرنسا، على سبيل المثال، هناك خمسة محافل أساسية كبرى، وهى: محفل الشرق الكبير، ومحفل فرنسا الكبير، والمحفل الوطنى الفرنسى الكبير، والاتحاد الفرنسى للحقوق الإنسانية، ومحفل فرنسا الكبير للنساء. وتعقد المحافل الكبرى جمعيات عمومية يتخللها تقييم للعمل الذى تم إنجازه ورسم لخطط العمل فى المستقبل. وبعد استعراضنا لهذه الأشكال التنظيمية والطقوس والرموز، يمكننا القول بأن تنوعها يجعلها غير صالحة لتكون أساسا تصنيفيا للماسونية، كما أنها عناصر شكلية خالية تمامًا من أى مضمون، الأمر الذى يضعف من مقدرتها التفسيرية.

أما العنصر الثانى الذى يُقال إنه يميِّز الماسونية عن غيرها من الحركات، فهو الإيمان بالحرية والمساواة والإنسانية. ولكن كثيراً من المحافل قد اتخذت مواقف عنصرية، فالمحافل الألمانية والإسكندنافية رفضت فى مرحلة من المراحل السماح لأعضاء الجماعات اليهودية بالانضمام إليها، والمحافل الأمريكية ظلت رافضة لمدة طويلة انضمام الزنوج، ولا يزال بعضها يفعل ذلك حتى الآن. كما أن المحافل الماسونية لم تنجح فى تجاوز الحدود القومية الضيقة. ففى أثناء الحرب العالمية الأولى، على سبيل المثال، استبعدت المحافل البريطانية الأعضاء المنحدرين من أصل ألمانى أو نمساوى أو مجرى أو تركى.

أما العنصر الثالث فهو العنصر الربوبى، أى الإيمان بالخالق بدون حاجة إلى وحى. وهذا العنصر لا يصلح هو الآخر أساسا تصنيفيا، فمحفل الشرق الأعظم فى فرنسا، مثلا، رفض تمامًا هذا الحد الأدنى عام ١٨٧٧ وترك لكل عضو أن يحدد بنفسه موقفه من القضية، وتم تأكيد «التقوى الطبيعية» بدلاً من «الإيمان الحق»، أى أن الماسونية الفرنسية تبنت صيغة كاملة العلمانية مؤسَّسة على الفكر الهيومانى أو الإنسانى العلمانى.

وحتى نصل إلى تعريف دقيق مركب، لابد أن نأخذ فى الحسبان خاصية التراكم الجيولوجى للماسونية، والتى أشرنا لها من قبل، وندرس الطبقات الجيولوجية، فى تراكمها الواحدة فوق الأخرى، والتى أدَّت فى نهاية الأمر إلى ظهور الماسونيات المختلفة وصفاتها المتنوعة غير المتجانسة. ويجب أن نؤكد ابتداءً أننا يجب أن نلزم الحذر فى تحديد مستوى التعميم والتخصيص. فبرغم أن الماسونية حركة بدأت فى أوربا (فى العالم الغربى)، فإنها انتشرت فى العالم بأسره. ولكنها، برغم انتشارها هذا، لم تصبح حركة عالمية، إذ لم يكن هناك نمط واحد للتطور. فالماسونية فى الغرب مختلفة عنها فى العالم الثالث، وهى فى إيطاليا مختلفة عنها فى أمريكا اللاتينية. وهكذا وكما سنبين، فإن الحركات الماسونية المختلفة خدمت دولها، فقد قامت الحركات الماسونية البريطانية بخدمة الاستعمار البريطانى وقامت الحركة الماسونية الفرنسية بخدمة الاستعمار الفرنسى (ولذا نشب صراع بين هاتين الحركتين).

تعود جذور الماسونية إلى جماعات أو نقابات الحرفيين فى العصور الوسطى الإقطاعية فى الغرب، وهى جماعات كانت منظمة تنظيمًا صارمًا شبه دينى، فكان لكل نقابة طقوسها الخاصة ورموزها الخفية وقسمها السرى وأسرار المهنة التى تحاول كل جماعة الحفاظ عليها. وقد كانت هذه كلها أدوات لها وظيفة اجتماعية شديدة الأهمية، إذ إنه، مع غياب المؤسسات التعليمية، كان يتم توريث المعلومات المختلفة والخبرات الحيوية اللازمة لاستمرار المجتمع، وذلك من خلال نقابات الحرفيين. وبدون استمرار هذه العملية لم يكن للمجتمع أن يحقق أى استمرار. وكانت جماعات البنَّائين من أقوى الجماعات الحرفية، ذلك أن العصور الوسطى كانت العصر الذهبى لبناء الكاتدرائيات والأديرة والمقابر. وكان البناءون يعيشون على أجرهم وحده، على عكس الحرفيين الآخرين، مثل النساجين والحدادين، الذين كانوا يتقاضون من زبائنهم مقابلاً عينيًا من خلال نظام المقايضة، أى أن البنائين، مثلهم مثل أعضاء الجماعات اليهودية، كانوا جزءًا من اقتصاد نقدى فى مجتمع زراعى. كما أن البنائين كانوا أحرارًا فى حركتهم تمامًا، فقد

كان الحداد مثلاً يقوم بعمله فى مكان ثابت ويعمل على خدمة جماعة بعينها، أما البناء فكان عليه الانتقال من مكان إلى آخر بحثًا عن عمل. ومن هنا يمكن القول إن البنائين كانوا من بين أكثر القطاعات حركية فى المجتمع الوسيط فى الغرب. وكان على البنائين أن يجدوا إطاراً تنظيميّا يتلاءم مع حركيتهم. وعلى سبيل المثال، فإن النقابات الحرفية، بتنظيماتها المألوفة كانت ملائمة للحرفيين الثابتين. أما بالنسبة للبنّائين، فقد كان الأمر يتطلب ابتداع إطار حركى خاص بهم.

ومن هنا كانت فكرة البناء الذى يُقال له بالإنجليزية «لودج lodge» أى «المحفل». والمحفل عبارة عن كوخ يُبنى من الطين أو مادة بناء أخرى تَسهُل إزالتها بعد الانتهاء من عملية البناء. وكان المحفل هو المكان الذى يلتقى فيه البناءون حيث يتبادلون المعلومات، ويعبِّرون عن شكواهم وضيقهم من أحوال العمل، بل ويتبادلون الأخبار ويتناولون المشروبات. كما كان بوسعهم النوم فى المحفل وقت الظهيرة. وكان العضو الجديد فى جماعة البنائين يذهب إلى المحفل لمقابلة أبناء حرفته. ومن هنا ظهرت فكرة السرية والرمزية، إذ كان لابد من أن يتوصل هؤلاء البناءون إلى لغة أو شفرة خاصة بهم لا يفهمها سواهم ولا يستطيع صاحب العمل أو غير المشتغلين بحرفة البناء فهمها. وقد أخذت الشفرة شكل عبارات خاصة وطرق معيَّنة فى المصافحة وإشارات بالأيدى الهدف منها أن يتمكن البنّاء من التفرقة بين أبناء حرفته الحقيقيين الذين تلقوا التدريب اللازم وينتمون إلى نقابة الحرفيين وبين الدخلاء على الحرفة. وقد التزم البنّاءون بمجموعة من الواجبات ضمها ما يُسمَّى «كتب الواجبات» أو «كتب التعليمات» أو «الدساتير»، ومن أهمها مخطوط ريجيوس الذى يعود إلى عام ١٣٩٠. وتذكر كتب الواجبات أن البناء يتعيَّن عليه مساعدة زملائه وعدم ذمهم، وعليه تعليم المبتدئين منهم، كما أن عليه عدم إيواء الدخلاء. وتتحدث كتب الواجبات كذلك عن الأصول التاريخية أو الأسطورية لحرفة البناء التى يُرجعونها إلى مصر وإلى بناء هيكل سليمان. وثمة قصص أخرى وردت فى هذه الكتب عن «الأربعة المتوَّجين»، وهم أربعة بنائين مسيحيين قتلهم الرومان وأصبحوا شهداء، ومن ثم فقد كان هؤلاء قديسى البنائين.

وقد ظلت نقابات البنائين مزدهرة حتى عصر النهضة فى الغرب (القرن السادس عشر)، وهو أيضًا عصر الإصلاح الدينى، حين توقفت حركة بناء الكاتدرائيات وغيرها من المبانى الدينية الكاثوليكية. ولكن ذلك تزامن مع ظهور الدولة القومية المطلقة التى قامت بتأسيس مشروعات عمرانية ضخمة تحت إشرافها بوصفها سلطة مركزية، ومن ثم

بدأت الدعائم التى تستند إليها نقابات البنائين فى الاهتزاز، شأنها فى هذا شأن كثير من الجماعات الحرفية والمؤسسات الإقطاعية الأخرى، وبدأت فى التحول إلى جماعات خيرية أو جماعات تضامن تحاول أن تُوفِّر لأعضائها بعض الطمأنينة النفسية وشيئًا من الأمن الاقتصادى. ومع تَناقُص العضوية، بدأت النقابات تقبل فى صفوفها أعضاء شرفيين ليحافظوا على الأعداد اللازمة، ومن هنا بدأ التمييز بين البنائين العاملين أو الأحرار، أى الذين يعملون بالحرفة فعلاً، والبنائين المقبولين أو الرمزيين. وظهرت الماسونية الرمزية أو التأملية أو النظرية أو الفلسفية التى حلت محل الماسونية الفعلية بحيث تحوَّل البناء وأدواته من وظيفة إلى رمز. ولكن البناء (وأدواته) لم يكن المصدر الوحيد للرموز الماسونية، فكما أسلفنا كان هناك سليمان وهيكله، وهو يُعَدّ البنّاء الأول، وهيكله رمز الكمال الذى يطمح كل البنائين أو الماسون أن يصلوا إليه. ويبدو أن بعض رموز الملكية المقدَّسة فى الدولة العبرانية وجدت طريقها إلى الشعائر والرموز الماسونية. وكانت هناك رموز مسيحية كثيرة مأخوذة من تقاليد جماعات الفرسان التى انتشرت فى أوربا فى العصور الوسطى، والتى يعود أصل معظمها إلى حروب الفرنجة والاستعمار الاستيطانى للفرنجة فى فلسطين، مثل جماعة فرسان الهيكل (الداوية) وجماعة فرسان الإسعاف (الإسبتارية) وغيرهما. كما يحتل يوحنا المعمدان ويوحنا الرسول مكانًا خاصًا لديهم، وقد أسلفنا الإشارة إلى الأربعة المتوجين.

وقد يكون من المفيد (أو لعله من الطريف) أن نتوقف قليلاً عند أحد الأصول المفترضة للحركة الماسونية وفكرها حسب بعض مؤرخيها، ونعنى بذلك نسبتها إلى بعض الجماعات الإسلامية (أو شبه الإسلامية)، مثل: الدروز والطائفة الإسماعيلية وجماعة الحشاشين. يرى هؤلاء المؤرخون أن الحركة الماسونية استمدت بعض أفكارها ورموزها وطريقة تنظيمها من هذه الجماعات. فشيخ الجبل، رئيس جماعة الحشاشين، الذى يمسك كل الخيوط بيديه، لا يختلف كثيراً عن رئيس المحفل. وطريقة العمل السرية وتجنيد الأعضاء الجدد، وكذلك فكرة الدرجات التى تتبعها الحركة الماسونية، لا تختلف كثيراً عن طريقة العمل والتجنيد فى هذه الجماعات. بل تذهب بعض المراجع إلى أن جماعة فرسان الهيكل التى اتخذت الحركة الماسونية كثيراً من رموزها رموزاً لها هى فى الواقع الأصل الحقيقى للحركة الماسونية، وأن فرسان الهيكل هؤلاء بدءوا نشاطهم فى فلسطين إبّان حروب الفرنجة ثم انتقل نشاطهم إلى أوربا واستمر بعد سقوط كل جيوب الفرنجة فى فلسطين، وهؤلاء الفرسان هم فى واقع الأمر مسلمون أو متأثرون بالفكر الدينى الإسلامى كانوا يحاولون من خلال تنظيمهم السرى/ العلنى أن يسيطروا على

العالم المسيحى. ومن المعروف أن جماعة فرسان الهيكل كانت تكوّن شبكة ضخمة فى معظم أرجاء أوربا وأنه كانت تتبعها مجموعة من المحاربين/ الرهبان (الذين تأثروا بفكرة الجهاد الإسلامية) ومجموعة من المؤسسات المالية الضخمة ذات النفوذ القوى. وقد تم ضرب فرسان الهيكل فى فرنسا وفى كل أنحاء أوربا وقُدِّموا لمحاكم التفتيش. وكانت إحدى التهم الموجهة إليهم هى رفضهم القول بألوهية المسيح وتأثرهم العميق بالفكر الدينى الإسلامى وتبشيرهم به. وقد اعترف بعض الفرسان بالتهم الموجهة إليهم. ويبدو أن فرسان الهيكل تأثروا بالفكر الإسلامى أو المُثُل الإسلامية إبّان وجودهم فى الشرق الأوسط الإسلامى، كما أنهم تعاونوا بالفعل مع جماعة الحشاشين ودبروا معهم بعض المؤامرات. ومهما يكن الأمر، فإن بعض المؤرخين يذهبون إلى أن بعض فرسان الهيكل قَدموا إلى إسكتلندا حيث أسسوا الحركة الماسونية للسيطرة على أوربا بعد أن تم ضربهم. وقد استطردنا فى الحديث عند تناولنا فرسان الهيكل والإسلام لتبيان مدى تشابك أصول الماسونية وتركيبيتها وكيف تختلط الوقائع التاريخية بالأساطير الوهمية.

وقد اختلطت فلسفة البنائين بالفلسفة الهرمسية التى سادت فى عصر النهضة فى إنجلترا، وهى فلسفة غنوصية ذات طابع أفلاطونى حديث ارتبطت بهرميس تريسميجيستوس، وهو شخصية رمزية أساسية فى الفكر الغنوصى حيث كان يُعَدُّ نبيّاً قبل المسيحية، وكان يُعَدُّ رسول الآلهة للبشر ويحمل المعرفة الخفية الباطنية (الغنوص). كما اختلطت فلسفة البنائين بالحركة الروزيكروشيانية (بالإنجليزية: روزيكروشيان Rosicrusian نسبة إلى روز rose بمعنى وردة وكروس cross أى صليب) التى ورد أول ذكر لها فى القرن السابع عشر، وهى حركة لجماعة غنوصية كانت تدَّعى أنها تمتلك الحكمة الخفية عند القدماء. وقد أدَّى تداخُل رموز البنائين وأسرارهم مع الفلسفة الهرمسية والروزيكرو شيانية إلى سقوط القيمة الوظيفية لحرفة البناء وأدواتها (الفرجار والذراع والبوصلة والمثلث والمئزر والمزولة) واكتسبت قيمة رمزية، فتحولَّ ميزان البنائين (على سبيل المثال) إلى رمز العدالة، وتحوَّل الفادن (وهو خيط رفيع فى طرفه قطعة من الرصاص تُمتَحن به استقامة الجدار) إلى رمز استقامة الحياة وأفعال الإنسان.

وهكذا تشكلت الطبيعة الجيولوجية المركبة لرموز الماسونية التى ضمت رموزاً من الديانات المصرية القديمة، كما ضمت كلمات عبرية بتأثير من القبَّالاه التى دخل إلى الماسونية كثير من أفكارها. والواقع أن اختلاط فكر البنائين بالفلسفة الهرمسية والروزيكروشيانية يَصلُح مؤشراً على اتجاه الماسونية. فهذه الفلسفات، برغم شكلها

الصوفى، كانت جزءاً من الثورة العلمانية الشاملة التى تفجرت فى الغرب فى القرن السادس عشر، والتى كانت تهدف إلى إزاحة الخالق من الكون أو وضعه فى مكان هامشى ووضع الإنسان فى المركز بدلاً منه، على أن يقوم الإنسان بالتحكم الكامل فى الكون عن طريق اكتشاف قوانين الطبيعة الهندسية والآلية. وهى، بهذا، غنوصية جديدة تهدف إلى التحكم فى الكون، لا من خلال المعرفة الخفية وإنما من خلال الصيغ العلمية. وعلى كلٍّ، كانت المعرفة الخفية تأخذ، فى كثير من الأحيان، شكل صيغ رقمية أقرب إلى المعادلات الجبرية.

وفى العصور الوسطى، كان الوجدان الشعبى يرى أن مثال الغنوصية هو الدكتور فاوستوس الذى باع روحه للشيطان فى سبيل المعرفة الكاملة. وفاوستوس هو بطل التفكير العلمى، إليه تُنسَب النزعة الفاوستية التى تسم الفكر العلمى والثورى. وربما تكون مركزية رموز آلات البناء تعبيراً عن النسق الهندسى والآلى الكامن فى الماسونية، وعن رغبة التحكم فى كلٍّ من الذات الإنسانية والكون من خلال صيغ رياضية (ولعل المقارنة هنا مع فلسفة إسبينوزا وطموحه نحو لغة رياضية هندسية دقيقة مقارنة ذات دلالة عميقة).

الماسونية الربوبية:

كانت هذه الرموز والأفكار هى النواة الأولية للحركة الماسونية. وكما يعرف دارسو تاريخ أوربا، فإن فكر عصر العقل والاستنارة والإيمان بالقانون الطبيعى قد تولد بعد عصر النهضة. وهو فكر يعدُّ الأساس الفلسفى للعلمانية الشاملة التى تنزع القداسة عن العالم (الإنسان والطبيعة) ويؤدى إلى الإيمان بفعالية القانون الطبيعى فى مجالات الحياة الطبيعية والإنسانية كافة وإنكار أى غيب، وإلا لما أمكن التحكم فى الكون (الإنسان والطبيعة) وتوظيفه واستخدامه وتحويله إلى مادة استعمالية. وقد انعكس هذا فى فكرة الإنسان الطبيعى (العقلانى) أو الأممى، وهو إنسان عام لا يتميَّز عن أى إنسان آخر، صفاته الأساسية عامة أما صفاته الخاصة فلا أهمية لها، وهو إنسان عقلانى إن أعمل عقله بالقدر الكافى لتوصَّل إلى الحقائق نفسها التى يتوصَّل إليها الآخرون بغض النظر عن الزمان والمكان. ومن ثم، فإن بإمكان هذا الإنسان أن يصل إلى فكرة الخالق بعقله بدون حاجة إلى وحى إلهى أو معجزات، أى دون الحاجة إلى دين مُرسَل، أى أن الإنسان الطبيعى العقلانى العالمى (الأممى) يمكنه أن يتوصل بعقله إلى الإيمان بدين طبيعى عقلانى عالمى.

ويمكن القول بأن الدين الطبيعى، أو «الربوبية» كما كانت تُدعَى، هو تعبير عن معدل منخفض من العلمنة أو تعبير عن علمانية جنينية، فهى تستجيب لحاجة أولئك الذين فقدوا إيمانهم بالدين التقليدى ولكنهم لا يزالون غير قادرين على تَقَبُّل عالم اختفى منه الخالق تمامًا، أى أنهم بشر جردوا العالم من الدين والقداسة واليقين المعرفى والأخلاقى ولكنهم احتفظوا بفكرة الخالق فى صيغة باهتة لا شخصية حتى لا يصبح العالم فراغًا كاملاً.

والفكر الربوبى لا يطالب من يؤمن به بأن يتنكر لدينه، إذ إن المطلوب هو أن يعيد تأسيس عقيدته، لا على الوحى وإنما على قيم عقلية مجردة منفصلة تمامًا عن أى غيب. فالربوبية، فى واقع الأمر، فلسفة علمانية تستخدم خطابًا دينيًا، أو ديباجات دينية، للدفاع عن العقل المادى المحض، وعن الرؤية التجريبية المادية. ومن ثم، فهى وسيلة من وسائل علمنة العقل الإنسانى.

فى هذا الإطار الفكرى والفلسفى والدينى، وُلدت الماسونية. وقد تم تأسيس أربعة محافل متفرقة فى إنجلترا فى القرن السابع عشر جمعها كلها محفل واحد مركزى تأسس عام ١٧١٧ مع بدايات عصر العقل وحركة الاستنارة. ويُعَد هذا التاريخ هو تاريخ بدء الحركة الماسونية، وقد سُمح لليهود بالالتحاق بها عام ١٧٣٢ ودخلت الحركة الماسونية إلى فرنسا عام ١٧٢٥، وإلى إيطاليا وألمانيا عام ١٧٣٣.

وإن أردنا تلخيص فكر أولى الماسونيات التى نقابلها، ولنسمها «الماسونية العقلانية» أو «الماسونية الربوبية»، لقلنا إنها تنادى بتوحيد كل البشر من خلال العقل، كما تنادى بإسقاط الدين مع الاحتفاظ بالخالق خشية الفوضى الفلسفية الشاملة.

ولذا، فقد جاء فى تعريف الماسونى أنه «ذكر بالغ يلتزم بالنسق الدينى الذى يوافق عليه جميع البشر». وهذا هو الإيمان بالخالق أو الكائن الأسمى (مهندس الكون الأعظم)، أو الإيمان بالجوهر العقلى للدين الذى يستطيع العقل أن يصل إليه. وبوسع العضو أن يحتفظ لنفسه بأى آراء دينية خاصة أخرى، على أن يعلن تسامحه مع الأديان وإيمانه بأبوة الرب وأخوة البشر وخلود الروح. وقد جاء فى الدستور الماسونى لعام ١٧٣٣ الصادر فى إنجلترا أن الماسونى «لا يمكن أن يكون كافراً غبيًا أو فاسقًا غير متدين» وعليه أن يحترم السلطات المدنية ولا يشترك فى الحركات السياسية. ومن الأهداف الأساسية للماسونية ما يُسمَّى «اليقظة الأخلاقية عن طريق العلم» وهى عبارة قد تبدو بريئة ولكنها تعبير عن منظومة عقلانية مادية لا تزال متلبسة ديباجات أخلاقية وروحية. وتدعو الماسونية إلى مجموعة من الصفات العامة التى لا تغيِّر كثيراً من هذه البنية الفكرية التحتية، فهى تدعو

إلى وحدة البشر على أساس الإخاء والمحبة والمساواة، والعون المشترك، وخدمة الغير وحُسْن معاملتهم، وحب الجماعة وتبادُل المصالح، والتحلى بالفضائل المدنية، أى الفضائل التى يتسم بها المواطن الذى ينتمى إلى الدولة القومية (مقابل الفضائل الدينية لدى الإنسان المتدين الذى ينتمى إلى الكنيسة ويؤمن بعقيدة مُنزَّلة). كما تُقدِّس الماسونية الملْكية الخاصة. وليس للماسونية هدف نهائى محدد، وإن كان ثمة هدف فهو عام غير محدد، وهو أن يكون العالم فى النهاية فى اتحاد أخوى وإلهى (ولعلنا نُلاحظ هنا النموذج الحلولى الواحدى الكامن).

ويمكننا أن نقول إن الماسونية الربوبية هى ماسونية الفكر المركنتالى والدولة المطلقة، وماسونية الطبقات الأرستقراطية التى احتضنت الطبقات الوسطى الصاعدة بوصفها قوة تستخدمها وتوظِّفها لصالح الدولة القومية المطلقة دون أن تسلمها صولجان الحكم والقيادة. وقد اكتشف الإنسان الغربى (منذ عصر نهضته، بعد ظهور ماكيافيللى وهوبز وفكرة القانون الطبيعى وضعف الإطار المسيحى التقليدى وانكماش السلطة الدنيوية للكنيسة) أن المطلق الوحيد فى الإطار العلمانى الشامل هو الدولة وأن مصلحتها العليا هى المطلق الأخلاقى الأسمى. وهذه الفلسفة علمانية شاملة تضع الخالق والغيب فى موضع هامشى، وهذا ما تنجزه الماسونية الربوبية وتُعلمن الإنسان وتجعله يستبطن هذه القيمة المطلقة، حتى يخضع لإرادة الدولة بدلاً من إرادة الخالق، داخل إطار عقلانى هادئ يشجع على تطويع الإنسان وتطبيعه. والدولة المطلقة إطار يضم كل الطبقات تحت قيادة هذه الملكية المطلقة أو تلك، أو أى ملكية أخرى فى مواجهة الكنيسة التى كانت لا تزال تحاول الحفاظ على سلطانها الدنيوى. ومن ثم، نجد أن أعضاء الأرستقراطية انضموا إلى الحركات الماسونية، فقد انضم إليها ملكا بروسيا فريدريك الثانى وفريدريك الثالث، وملوك شبه جزيرة إسكندنافيا، وملك النمسا جوزيف الثانى، ونابليون وأفراد عائلته، وأعضاء الطبقة الوسطى الذين يطمحون إلى شيء من الحراك الاجتماعى. ويمكن تفسير انضمام أعضاء الأسرة المالكة الإنجليزية وأعضاء الأرستقراطية إلى الجماعات الماسونية من المنظور نفسه. وكان كثير ممن يُطلَق عليهم «مثقفو الطبقة الوسطى الصاعدة» من الماسونيين. كما يمكن أن نذكر من أعضائها فولتير ومونتسكيو والأنسيكلوبيديين (الموسوعيين)، وفختة وجوته وهردر ولسنج وموتسارت، وأعضاء الجمعية الملكية فى إنجلترا، وجورج واشنطن وماتزينى وغاريبالدى.

وفى عشية الثورة الفرنسية، كان هناك فى فرنسا نحو خمسمائة محفل ماسونى. كما

يُقال إن أكثر من نصف أعضاء الجمعية العمومية فى فرنسا، عشية الثورة، كانوا من الماسونيين. ولكن يجب ملاحظة أن معظم الماسونيين فى فرنسا فى تلك المرحلة لم يكونوا من غلاة الثوريين (الجمهوريين) بل كانوا من دعاة الإصلاح بلا ثورة. ولذلك، فقد هاجر كثير منهم من فرنسا بعد تصاعد حمّى الثورة، أو سقطت رؤوس بعضهم ضحايا للمد الثورى (ويمكن أن نخص بالذكر مارا ودانتون وميرابو ولافاييت بوصفهم من قادة الثورة الفرنسية الماسونيين).

ويمكن القول إن الماسونيين كانوا من أعضاء طبقات أو فئات هامشية تود أن تحقق شيئًا من الحراك والمركزية، أو كانوا أعضاء هامشيين أو فئات هامشية فى طبقات مركزية ويودون أن يحققوا قدراً من الحراك من خلال الانضمام إلى تَجمُّع أكبر، أو كانوا من أعضاء الأرستقراطية الذين أرادوا أن يستخدموا القوة الماسونية وأن يوظفوها لصالحهم الشخصى أو لصالح الدولة المطلقة. وربما يعود شيوع الماسونية فى القرن الثامن عشر إلى سببين أساسيين: أولهما، شيوع الفلسفات العقلانية المعادية للكنيسة والطبقات الإقطاعية. ولكن هذه الفلسفات لم تكن بعد ثورية أو إلحادية، فقد كانت تعبِّر عن مصالح الطبقة الوسطى الصاعدة وعن رؤيتها التجارية المادية العلمانية الشاملة للكون، بدون أن تعلن صراحة عن ماديتها أو علمانيتها إذ كانت أضعف من أن تفعل ذلك. أما السبب الثانى، فهو عدم تجانس رموز الحركة الماسونية، الأمر الذى أدى دوراً حيويًا فى زيادة مقدرتها التعبوية على مستوى كل الطبقات. وقد كانت الماسونية ديموقراطية تقوم بتجنيد أعضائها من الطبقات كافة، ولكنها كانت فى الوقت نفسه أرستقراطية، يترأسها الملك وأعضاء النخبة، وتأخذ شكلاً هرميًا جامداً. وكانت ليبرالية تدعو إلى الأخوة والمساواة، ولكنها كانت فى الوقت نفسه محافظة تدعو إلى عدم التعرض للسلطات الحكومية أو الخوض فى الأمور السياسية. وكانت الماسونية فى تلك المرحلة حركة إيمانية ربوبية، ولكنها كانت تحوى داخلها كل معالم التفكير الإلحادى الذى يُسقط الإله تمامًا. وكانت عقلانية ذات رموز صوفية، وتضم أفكاراً عالمية ومحلية. وربما جعلتها هذه الصيغة الإسفنجية تحقق هذا النجاح الباهر وتجعلها واحدة من أهم مؤسسات العلمنة فى العالم، فهى تستخدم ديباجات دينية ضبابية لتحقيق أهداف علمانية.

الماسونية الإلحادية:

الماسونية هى بنت محيطها الحضارى التاريخى والجغرافى (فلا يوجد كما أسلفنا نسق

عالمي واحد ينطبق على الماسونيين في كل زمان ومكان)، فقد كانت ألمانية في ألمانيا، وإنجليزية في إنجلترا، وفرنسية في فرنسا. ولذا، فقد تغيَّرت هي نفسها مع تغيُّر أوربا. كما نجد أن تصاعد قوى الطبقة الوسطى ومعدلات العلمانية والإلحاد قد انعكس على الفكر الماسوني وتنظيماته، فاكتسب كثير من المحافل الماسونية مضمونًا ثوريًا، وخصوصًا في البلاد الكاثوليكية والأرثوذكسية، وأصبحت الأداة الكبرى في الحرب ضد الكنيسة، وفي المطالبة بفصل الدين عن الدولة. هذا على عكس المحافل الماسونية في البلاد البروتستانتية حيث ظلت معتدلة تدور داخل إطار ربوبي.

وفي هذا الإطار الجديد، ظهرت الماسونية الثانية التي تتخذ موقفًا إلحاديًا أكثر صراحة. وبدلاً من العقلانية الربوبية شبه المادية التي تستخدم ديباجات أخلاقية وروحية، تُسقط الماسونية تدريجيًا كل هذه الديباجات وتدور تمامًا في إطار العقلانية المادية الكاملة، فقرَّر محفل الشرق الأعظم في فرنسا عام ١٨٧٧ استبعاد أي بقايا إيمانية من الفكر الماسوني. وظهرت محافل ذات طابع ثوري مثل النورانيين (إليوميناتي) في بافاريا، وقبلها المارتينيست في فرنسا، وكانت المحافل الماسونية في روسيا القيصرية (الأرثوذكسية) خلايا ثورية وكان معظم أعضاء ثورة الديسمبريين من الماسونيين.

ويُلاحَظ أن الماسونية الثانية، وهي ثورية إلحادية، تنتشر في البلاد الكاثوليكية والأرثوذكسية، أي في البلاد التي توجد فيها كنيسة قوية تقف ضد الفلسفات العقلانية البورجوازية والثورية العمالية. كما يُلاحَظ أن المحافل الماسونية في هذه البلاد، كما هو الحال في أمريكا اللاتينية، تتسم بثوريتها وعدائها للكنيسة والكهنوت، كما تتسم بارتباطها الواضح بالفلسفة الوضعية التي تجعل العلم الأساس الوحيد للقيمة والأخلاق؛ فالتقدم الأخلاقي يتم تحقيقه من خلال التقدم العلمي، والمنفعة الإنسانية ككل هي نهضة علمية (ولهذا لوحظ أن عددًا كبيرًا من دعاة الفكر الوضعي في فرنسا وروسيا والعالم الثالث أعضاء في المحافل الماسونية). كما أن الكنيسة، بدورها، ناصبت الحركة الماسونية العداء. وبمرور الزمن، أصبحت المحافل الماسونية تضم، من ناحية الأساس، عناصر البورجوازية والطبقة الوسطى، ولم يَعُد ينضم إليها أي مفكرين، كما اختفى منها كذلك أعضاء الأرستقراطية. وبرغم كل هذا، فإن عضوية المحافل الماسونية ظلت (من ناحية الأساس) مقصورة على العناصر البورجوازية المعتدلة التي ترفض الدخول في أي مغامرات سياسية، والتي تود أن تعيش في عالم علماني عقلاني ولكنها لا تريد مواجهة النتائج الفلسفية الناجمة عن ذلك. وربما يفسر هذا سر تَصدِّي البلاشفة للجماعات

الماسونية وحظرهم إياها، وتَصدَّى هتلر وموسوليني أيضًا لها وتجريمهما الجمعيات الماسونية. فالبلاشفة والفاشيون والنازيون راديكاليون. وإذا كان البلاشفة راديكاليين عقلانيين ماديين، فإن الفاشيين والنازيين راديكاليون لا عقلانيون ماديون، ويطمحون إلى التحكم الكامل في الدولة وجماهيرها، وبالتالي فإن الاعتدال أو التراخي الماسوني يُشكِّل تحديًا لسلطتهم. كما أن الجيب الماسوني كان يتمتع بقدر من الاستقلال بل السرية، فهو يمثل جماعة مصالح لها شعائرها وطقوسها، لكن الدول العلمانية الشمولية المطلقة كانت لا تتحمل وجود مثل هذه الجيوب داخلها.

وقد انتشرت الماسونية في البلاد البروتستانتية لأن البروتستانتية شكل من أشكال علمنة المسيحية الكاثوليكية، كما أن معدلات العلمانية مرتفعة فيها. فقد انتشرت بسرعة في الجزر البريطانية بسبب عدم وجود كنيسة مسيطرة على جوانب الحياة، وبسبب انخراط الطبقة الحاكمة في صفوف الماسونية. وقد انتشرت الماسونية مع اتساع الإمبراطورية الإنجليزية، فانتقلت إلى الولايات المتحدة وأستراليا وكندا ومصر وفلسطين والهند وغيرها من المستعمرات أو المحميات. وقد احتفظت الحركة الماسونية بطابع هادئ مهادن داخل التشكيل البروتستانتي.

ولكن الماسونية البريطانية لم تكن الماسونية الوحيدة التي انتشرت في المستعمرات، إذ إن الصراع الإمبريالي على العالم انعكس من خلال صراع بين الحركات والمحافل الماسونية، فكان كل محفل ماسوني يخدم مصلحة بلد ويمثله، تمامًا كما حدث صراع بين المبشرين البروتستانت والمبشرين الكاثوليك الذين كانوا يمثلون مصالح بلادهم. ويبدو أن بعض الشخصيات المهمة في العالم العربي أرادت أن تستفيد من هذا الصراع، وخصوصًا أن أعضاء هذه المحافل كانوا من الأجانب ذوي الحقوق والامتيازات الخاصة المقصورة عليهم. فكان الدعاة المحليون ينخرطون في هذه المحافل بغية توظيفها في خدمة أهدافهم، وحتى يتمتعوا بالمزايا الممنوحة لهم. وكان من بين هؤلاء الشيخ جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده والأمير عبد القادر الجزائري. ولعل هذه الشخصيات الدينية والوطنية حذت حذو ماتزيني وغاريبالدي وغيرهما ممن حاولوا الاستفادة من الأطر التنظيمية القائمة. ولنا أن نلاحظ أن الأفغاني قد اكتشف حقيقة الماسونية في وقت مبكر، وتَوصَّل إلى الأسس العلمانية التي يقوم عليها خطابها الديني، ومن ثم ناهض هذه الأفكار في كتابه الرد على الدهريين. أما عبد القادر الجزائري، فلا توجد تفاصيل حول علاقته بالماسونية، وإن كان قد حاول إيجاد أطر تنظيمية وتأسيسية لحركته مع الاستفادة من

أسلوب التنظيمات الماسونية. وقد انضم إلى الحركة الماسونية أحد أبناء محمد على باشا وكانت له مطالب فى عرش مصر، وقد كان أستاذاً أعظم لمحفل الشرق الأعظم المصرى، وتبعه فى ذلك عدد من أعضاء الأسرة المالكة. كما انضم إلى الحركة الماسونية شخصيات أخرى، مثل سعد زغلول ويوسف وهبى، ولكن ارتباط أمثالهما بالحركة الماسونية كان واهيًا للغاية ولا يعدو قبولهم ذكر أسمائهم ضمن قائمة الأعضاء أو حضور اجتماع يُعقَد على شرفهم دون أى إدراك من جانبهم للتضمينات الفلسفية وراء الفكر الماسونى. وقد ظلت الحركة الماسونية فى مصر وغيرها ضعيفة تضم فى صفوفها الأجانب أساسًا.

النفوذ الماسونى:

يمكننا الآن طرح قضيتين مهمتين هما: النفوذ السياسى والاقتصادى للماسونية، وسرية تنظيماتهما، وهما عنصران مترابطان تمام الترابط. فالحركات الماسونية تتركز فى بلاد غربية متقدمة تحكمها حكومات مركزية قوية تُخضع الحركات السياسية والاجتماعية كافة (بما فى ذلك الماسونية) للمراقبة، وإلا لما أمكنها تسيير دفة الحكم. ولا يمكن فى الحقيقة تصوُّر وجود حركات ضخمة لها قوة فعالة لا تخضع للإطار العام الذى تفرضه مثل هذه الدول المطلقة الرشيدة، فعملية التنبؤ والتخطيط تتطلب مثل هذا التحكم ومثل هذه المعرفة. والمحافل الماسونية تخضع لهذا القانون العام، ولم يكن من الممكن أن تُشكِّل استثناء منه. لكن هذا لا يمنع، بطبيعة الحال، من تَسلُّل بعض العناصر المغامرة إلى بعض المحافل لتوظيفها بشكل أو بآخر، من خلال شبكة اتصالاتها، فى الاحتيال أو الأعمال الإجرامية. وهذا هو بالضبط ما تفعله، على سبيل المثال، عصابات المافيا (الجريمة المنظمة) مع الجهاز التنفيذى فى الولايات المتحدة، إذ تستأجر كبار المحامين وتشترى القضاة وتجند ضباط الشرطة، أى تقوم بتوظيف الجهاز الذى أُسِّس لمكافحتها والقضاء عليها لتنفيذ أهدافها الإجرامية. لكن هذا لا يعنى، بطبيعة الحال، وجود مؤامرة مافياوية للاستيلاء على العالم. وكذلك الجماعات الماسونية، فهى إذا ما تحولت إلى قوة ضغط (لوبى)، فإنها لا تختلف كثيراً عن مراكز الضغط الأخرى داخل النظام السياسى والاقتصادى. وإن أخذ نشاطها شكلاً تآمريًا أو إجراميًا فى بلد ما، فلا يصح تعميم مثل هذه الوقائع وافتراض وجود مثل هذا النشاط على مستوى العالم بأسره.

وقد وُصفت الولايات المتحدة بأنها ديموقراطية جماعات الضغط. ولابد أن المحافل الماسونية تشكل إحدى هذه الجماعات التى تعمل داخل النظام، فهذا هو المُتوقَّع منها،

وهذا هو «قانون اللعبة» . ولكن لا يمكن، فى هذا السياق، أن نتحدث عن مؤامرة خفية أو علنية . ومن الناحية النظرية، يمكن أن نقول إن المحافل الماسونية بوسعها أن تمارس ضغوطًا ضخمة فى العالم الثالث نظرًا لضعف جهاز الدولة المركزى . و بحسب ما هو متوافر لدينا من معلومات، لا توجد حكومة فى العالم الثالث سقطت فى يد اللوبى الماسونى . ولكن لوحظ أنه قد بدأ يظهر تحالف بين بعض المحافل الماسونية وعصابات المافيا فى إيطاليا فى العالم الأول، وقد بدءوا فى السيطرة على بعض المؤسسات المالية الشرعية ليمارسوا نشاطهم غير الشرعى وراء ستار . كما أن الماسونية تؤدى دورًا تآمريًا ملحوظًا فى بلد مثل تركيا، حيث يمارس بقايا يهود الدونمه نشاطهم من خلال محافلها، وهى جزء لا يتجزأ من المؤسسة العلمانية هناك، بل وتشكِّل عمودها الفقرى . ويُقال إن الماسونية لها أيضًا دور متميِّز فى بلد مثل المملكة الأردنية الهاشمية .

ويُلاحَظ أن رجال الشرطة فى إنجلترا، وكثيرًا ممن يعملون فى المؤسسات الأمنية والقضائية، وبعض أهم أعضاء النخبة الحاكمة، أعضاء فى المحافل الماسونية . وقد طلبت الحكومة البريطانية من أعضاء جهاز الشرطة ممن ينتمون إلى محافل ماسونية أن يعلنوا ذلك، لأنه لوحظ أن أعضاء الشبكة الماسونية يُوظِّفون القوانين والإجراءات لصالحهم ولصالح زملائهم .

ولا توجد سلطة ماسونية مركزية على مستوى العالم، بل يختلف تركيب الحركة من بلد إلى آخر، فلا توجد على سبيل المثال سلطة ماسونية مركزية فى أمريكا أو كندا إذ إن التنظيم الفيدرالى فى هاتين الدولتين انعكس على شكل تركيب الحركة الماسونية، على عكس الوضع فى إنجلترا وفرنسا حيث توجد حكومة مركزية قوية ومن ثم محفل مركزى قوى .

أما بالنسبة إلى سرية المحافل، فهذا أمر مركب أيضًا، فالجمعيات الماسونية سرية بمعنى أن طقوسها وبعض الإشارات الأخرى فيها سرية، ومن ينضم إلى الحركة يُقسم على ألا يكشفها (وهذا ميراث العصور الوسطى) . ولا تسمح الحركة الماسونية لأى شخص بالانضمام إليها، وإنما يتم تجنيد الأعضاء عن طريق توصية أحد الأعضاء العاملين . والحركة الماسونية لا تختلف فى هذا عن كثير من النوادى الخاصة وغيرها من المؤسسات . كما أن المحافل تخفى بعض الطقوس عن الأعضاء الجدد إلى حين التأكد من ولائهم . فيما عدا ذلك، لا يوجد أى شىء سرى، إذ يتم تأسيس المحافل الماسونية بموافقة السلطات، وكل اجتماعاتها معروفة سلفًا لدى هذه السلطات، كما أن أعضاء المحافل معروفون فى

أغلب الأحيان لدى الحكومة. والمحافل الماسونية لا تخفى وجودها أو أهدافها أو عملها. وحينما صدر قانون حظر الجمعيات السرية فى إنجلترا عام ١٧٩٨، استُثْنيَت المحافل الماسونية من ذلك. وتسمح المحافل الماسونية فى إنجلترا لمندوبى الحكومة بأن يحضروا اجتماعاتهم وأن يزودوا بنسخة من محاضر الاجتماعات. وبإمكان أى باحث أن يطالع أرشيف محفل الشرق الأعظم فى فرنسا. كما أن كثيراً من المحافل الماسونية تُقدِّم مضابط اجتماعاتها إلى السلطات الحكومية.

ولكن، مع هذا، تضطر بعض المحافل الماسونية إلى إخفاء أسماء أعضائها خوفًا من السلطات الحكومية فى البلاد التى تؤدى فيها هذه المحافل دوراً انقلابيّاً. ولابد أن نضيف هنا أن المحافل الماسونية تم إغلاقها فى مصر لأنها رفضت أن تخضع لتفتيش وزارة الشئون الاجتماعية نظراً لأن هذا يتعارض مع ما تتطلبه الحركة من سرية وكتمان فيما يتصل بالطقوس. وبرغم أن هذا هو رأينا، فإننا نود أن ننبه إلى أن نموذجنا التفسيرى رغم تركيبيته يترك قدراً لا يُستهان به من الحوادث والوقائع دون تفسيره. فعلى سبيل المثال، من المعروف أن عدداً كبيراً من رؤساء الجمهورية فى الولايات المتحدة (ومنهم جورج واشنطن) كانوا من الماسونيين. كما لوحظ أن عدداً كبيراً من قادة الثورة الفرنسية ـ كما أسلفنا ـ كانوا أيضًا من الماسونيين. والواقع أن هناك شخصيات مهمة فى كثير من الحكومات الغربية (فى المعسكر الرأسمالى) أو الحكومات الشرقية (فى المعسكر الاشتراكى) كانوا أعضاء فى المحافل الماسونية، ولكن عضويتها تظل طى الكتمان. كما أن بعض الجرائم تشير إلى وجود شبكة ماسونية، ولكن الوصول إلى الحقائق مازال فى حاجة إلى مزيد من البحث الذكى والموضوعى (ويمكن أن نقول الشىء نفسه عن نوادى الروتارى والليونز، التى يُثار حولها لغط شديد فى مصر وفى غيرها من بلاد العالم الإسلامى، دون أن تكون هناك شواهد متعيِّنة تشكل أساسًا لمثل هذا اللغط).

ويبلغ عدد الماسونيين فى العالم نحو ٥٩ مليونًا، منهم أربعة ملايين فى الولايات المتحدة ومليون فى إنجلترا. فإذا أضفنا عدد الماسونيين فى كل من كندا وأستراليا ونيوزيلندا وجنوب إفريقيا، فإننا نجد أن الماسونية منتشرة أساسًا فى البلاد البروتستانتية، وخصوصًا الاستيطانية، وهذا أمر متوقع إذ إنها نشأت أساسًا فى المحيط البروتستانتى، شأنها شأن كثير من الحركات السياسية والفكرية المعاصرة كالصهيونية والنازية. وقد لوحظ أخيرا تَناقُص عدد الماسونيين فى العالم بشكل ملحوظ (ولذا، فقد تكون الأرقام التى أتينا بها غير دقيقة. وقد ورد فى أحد المصادر أن العدد الآن لا يتجاوز ثلاثة ملايين).

والماسونية جزء من التشكيل الحضارى الغربى بعد الثورة العلمانية الشاملة وتُعَد تعبيراً عن تلك الثورة. و«الماسونية الأولى» (ماسونية عصر الملكيات المطلقة) تعبير عن المراحل الأولى للعلمانية، تمامًا كما أن «الماسونية الثانية» تعبير عن تصاعُد معدلات العلمنة. ويمكننا أن نقول كذلك إن الماسونية فقدت دورها الثورى بوصفها إحدى مؤسسات العلمنة، مع تحقيق الثورة العلمانية لأهدافها فى معظم بلاد العالم الغربى وهيمنتها، واكتسبت مضمونًا آخر. وبالفعل، بدأت المحافل الماسونية تتحول إلى ما يشبه النوادى التى تضم أعضاء لهم مصلحة مشتركة وتشكل إطاراً يتبادل داخله أعضاؤها الخدمات، شأنها فى هذا شأن كثير من مؤسسات المجتمعات الغربية التى يقال لها متقدمة. ويمكن أن نطلق على هذا الضرب من الماسونية اسم «الماسونية الثالثة».

أما فى الولايات المتحدة، فقد بدأت تظهر محافل ذات طابع اجتماعى ترفيهى، وهى محافل ليس لها وضع مُقنن بين التنظيمات الماسونية وإن كان كثير من أعضائها من الماسونيين. ومن هذه المحافل الطريقة العربية القديمة لنبلاء الحرم الصوفى، ويُقال لهم «الحرميون»، و«الطريقة الصوفية لأنبياء المملكة المسحورة الملثمين». وبدأت بعض هذه المحافل تسمح للنساء بالانضمام إليها، كما أسِّست محافل للفتيان والفتيات. وتمنع المحافل الماسونية البريطانية أعضاءها من الالتحاق بأىٍّ من محافل الترفيه هذه، إذ تُعَدُّ نوعًا من الابتذال. وهذا النوع من الماسونية السوقية أو الماسونية المتأمركة أو ماسونية عصر الاستهلاك وما بعد الحداثة هى «الماسونية الرابعة».

الماسونية واليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية:

قد يكون من المهم جداً، حين نحاول تحديد علاقة الماسونية باليهود واليهودية، أن نؤكد مرة أخرى الفرق بين أعضاء الجماعات اليهودية الخاضعين لحركيات الحضارات المختلفة التى ينتمون إليها واليهودية كنسق دينى أو حتى كتركيب جيولوجى. وقد يقول قائل إن الماسونية حركة لا علاقة لها بالدين (بالمعنى الدقيق للكلمة) بحسبانها حركة أخلاقية أخوية وحسب. فالدين علاقة بالخالق تأخذ شكل الإيمان به وبعبادته، أما الأخلاق فهى نسق من الأفكار ينظم علاقة الإنسان بالإنسان لا بالخالق، ومن ثم فإن الماسونية تتعامل مع رقعة من الوجود الإنسانى تختلف عن تلك التى يتعامل معها الدين. ولكن كلاً من التعريفين السابقين للأخلاق والدين قاصر، فالدين هو إيمان الإنسان بالإله (المطلق ـ الغيب) عن عقيدة تترجم نفسها إلى سلوك وإلى علاقة بين الإنسان والإنسان.

ولكن الدين ليس فقط عبادات وإنما معاملات أيضًا. والأخلاق بدورها ليست مجرد مجموعة من القواعد الخارجية التى تحدد سلوك الإنسان تجاه أخيه الإنسان، وإنما هى مجموعة من القواعد تستند إلى معنى داخلى يعتمد على رؤية للكون، ومن هنا التداخل بين الدين والأخلاق، وكذلك التداخل بين الماسونية والدين.

وقد بيَّنا أن الماسونية بدأت دعوة ربوبية، فهى نسق فكرى دينى متكامل يستند إلى العقل (المادى) وحسب، لا إلى العقل والغيب معًا، يحدد علاقة الإنسان بالخالق وبالطبيعة وبطرق المعرفة. وهى تطرح أمام تابعيها طرق الخلاص وتتكفل بتعليم مريديها السلوك الأسمَى، وتزودهم بأساس فلسفى للأخلاق التى يؤمنون بها، فضلاً عن أن اجتماعاتها تبدأ وتنتهى بصلاة. ولذا، كان لابد أن تصطدم الماسونية بالأديان جميعًا: المسيحية الكاثوليكية، والبروتستانتية، واليهودية الأرثوذكسية وريثة اليهودية الحاخامية. وكانت المسيحية الكاثوليكية أكثر الديانات عداءً للماسونية، فقد أعلن البابا كلمنت الثانى عشر عام ١٧٣٨ أن الماسونية كنيسة (أى ديانة) وثنية غير مقدَّسة (وهو فى تصوُّرنا وصف دقيق لها)، ولم يسمح للكاثوليك بالانضمام إليها. أما الكنائس البروتستانتية، فقد ناصبها بعضها فقط العداء. أما اليهودية الأرثوذكسية، فهى تحرِّم على اليهود الانضمام إلى المحافل الماسونية، وتَعُدّ من ينضم إليها خارجًا على الدين، هذا على خلاف الصيغ اليهودية المخففة مثل اليهودية الإصلاحية كما سنبين فيما بعد.

ويمكننا الآن أن نتناول علاقة الماسونية بأعضاء الجماعات اليهودية. وسوف تكون الصورة هنا أكثر تركيبًا وتنوعًا واختلاطًا. وكما أشرنا، تُشكِّل الماسونية دعوة ربوبية رخوة تعددية تستند إلى العقل، وهى تطرح على المؤمن بها عقيدة متكاملة، ولكنها لا تطلب منه أن يتخلى عن عقيدته الأصلية، ولذا كان بإمكان كل أعضاء الديانات الانضمام إليها دون أن يضطروا إلى نبذ دينهم (وقد كان هناك محفل دينى فى الصين يستخدم الإنجيل والقرآن وكتابات كونفوشيوس كتبا مقدَّسة).

وقد ظهرت الماسونية فى وقت كانت فيه اليهودية الحاخامية قد بدأت تدخل مرحلة أزمتها التى أودت بها فى نهاية الأمر. فالفكر القبَّالى كان قد حل محل التلمود وقوض اليهودية من الداخل. كما أن شبتاى تسفى من جهة، وإسبينوزا من جهة أخرى، كانا قد شنَّا هجومهما الشرس فى منتصف القرن السابع عشر على اليهودية من ناحيتى اليمين واليسار. وكان يهود البلاط والعنصر السفاردى قد حلاَّ محل القيادة الحاخامية التقليدية. كل هذا، جعل المنظومة العلمانية تترك أعمق الأثر فى بعض أعضاء الجماعات اليهودية

الذين كانوا قد بدءوا يضيقون ذرعًا باليهودية وأخذوا يبحثون عن مخرج لهم منها، فظهرت بينهم حركة التنوير واليهودية الإصلاحية. وقد حل بعضهم أزمته بأن تَنصَّر. ولكن الانتقال إلى المعسكر المسيحى أمر صعب من الناحية المضمونية والتعبيرية، فعقيدة مثل التثليث، أو رمز مثل الصليب، أمور من الصعب على كثير من اليهود تَقَبُّلها.

وقد حلت الماسونية مشكلة هؤلاء اليهود الذين اغتربوا عن يهوديتهم، والذين ازدادت معدلات العلمنة بينهم، والذين كانوا يريدون الاندماج فى مجتمع الأغيار ولكنهم لا يريدون التنصر. وكان ظهور الحركة الماسونية علامة على أن مجتمع الأغيار قد بدأ يفتح ذراعيه لهم، وأصبحت المحافل الماسونية الأرضية الروحية والفعلية التى يمكن أن يلتقى أعضاء الجماعات اليهودية فيها مع قطاعات مجتمع الأغلبية. وقد كانت هذه الأرضية تتسم بقسط معقول من الحياد. فرغم وجود رموز ذات أصل مسيحى، ومع أن الفكر الماسونى احتفظ ببعض الأفكار المسيحية، فقد كانت هناك رموز ذات مضمون عقلانى عام (رموز البناء) وهى رموز عامة ومحايدة. وماذا يمكن أن يكون أكثر حياداً من أدوات الهندسة التى يستخدمها البناء؟ بل كانت هناك رموز يهودية أيضًا: سليمان والهيكل وكلمات عبرية. كما كانت هناك رموز كونية عامة يمكن أن يشارك أعضاء الجماعات اليهودية فيها. ولكن الأهم من كل هذا أنه لم يكن مطلوبًا منهم اعتناق دين جديد أو رفض دينهم القديم، فكل ما كان مطلوبًا منهم هو إزاحته جانبًا أو تهميشه وإعادة تأسيس عقيدتهم على العقل لا الغيب. ولذا، فقد انخرط أعضاء الجماعات اليهودية بأعداد متزايدة فى صفوف الماسونية.

ويُلاحَظ أن أول الماسونيين بين اليهود كانوا من السفارد، إذ إن معدلات العلمنة كانت مرتفعة بين العنصر السفاردى. ثم بدأت تنخرط فى سلك المحافل الماسونية عناصر يهودية أخرى تزايدت بينها معدلات العلمنة، مثل: أتباع اليهودية الإصلاحية، وبقايا العناصر الشبتانية، واليهود الذين تأثروا بالقبَّالاه. ولذا، يجب أن نؤكد أن أعضاء الجماعات اليهودية الذين انضموا إلى المحافل بأعداد متزايدة فعلوا ذلك لا بسبب يهوديتهم أو عقيدتهم وإنما بالرغم منها. فالعبقرية التى يُقال لها يهودية تترعرع بمقدار ابتعاد العبقرى اليهودى عن اليهودية، والنفوذ اليهودى يتزايد بمقدار تزايد معدلات اندماج أعضاء الجماعات اليهودية فى مجتمع الأغلبية وبمقدار فقدانهم لهويتهم اليهودية. والصهيونية ذاتها حققت نجاحها برفضها لليهودية الحاخامية فى سلبيتها والتزامها بالمنفى وبتبنيها الرؤية العلمانية الإمبريالية الداروينية. بل إن انخراطهم فى المحافل الماسونية يمثل بالنسبة لبعض

اليهود صياغة دينية مخففة تساعدهم على التخلص من هويتهم الدينية بدون إحساس بالحرج من عدم وجود إيمان دينى على الإطلاق. ولنا أن نلاحظ أن هذا جزء من نمط متكرر سيساعدنا على فهم كثير من جوانب وجود أعضاء الجماعات اليهودية.

وقد برز اليهود فى الحركة الماسونية، وخصوصاً فى إنجلترا حيث التحقوا بالحركة عام ١٧٣٢، وأُسِّس أول محفل ماسونى يهودى عام ١٧٩٣. أما فى فرنسا، فقد أصبح السياسى الفرنسى اليهودى أدولف كريميه (١٨٦٩) البنَّاء الأعظم للمحفل الأكبر على الطريقة الإسكتلندية. وكان هناك كثير من مؤسسى المحافل الماسونية التى كان ينضم إليها أعضاء الطبقة الوسطى المعادون للكنيسة الكاثوليكية. ولكن الصورة لم تكن واحدة فى كل البلاد، ففى شبه جزيرة إسكندنافيا، وكذلك فى ألمانيا، ظلت مشاركة اليهود فى الحركة الماسونية مسألة خلافية، وقد سُمح (حتى عام ١٨٧٠) لعدد صغير جداً من اليهود بالانخراط فى سلك الحركة. وكان بعض المحافل يقبل اليهود ولكن داخل إطار مسيحى. فمحفل الإخوة الآسيويين، الذى أُسِّس فى فيينا خلال عامى ١٧٨٠ و١٧٨١، كان ضمن طقوسه أكل لحم الخنزير باللبن. وكما هو معروف، فإن لحم الخنزير محرم على اليهود، وكذلك فإن خلط اللحم باللبن محرم عليهم أيضاً.

وقد تزايد إقبال اليهود على الانخراط فى المحافل الماسونية فى ألمانيا، وقامت دعوة بين الماسونيين الألمان تطالب بقبول اليهود أعضاء فى الحركة. لكن هذه الدعوة لم تنل تأييد زعامة الحركة. وقد تحوَّل بعض يهود ألمانيا إلى الماسونية فى أثناء رحلاتهم فى إنجلترا وهولندا، وخصوصاً فى فرنسا ما بعد الثورة. وقد تأسست فى ألمانيا نفسها محافل فرنسية ومحافل بمبادرة فرنسية، وأسس يهود فرانكفورت عام ١٨٠٨ محفل «الفجر الوليد» بتصريح من منظمة الشرق الأعظم. ولا شك فى أن مثل هذه المحافل الفرنسية اليهودية زادت من عداء الماسونيين الألمان لليهود. ومن ثم، ظهرت دساتير ماسونية تستبعد اليهود بشكل خاص. ولكن بعض المثقفين الماسونيين الألمان قاموا فى ثلاثينيات القرن بالاحتجاج على استبعاد اليهود، وانضم إليهم فى احتجاجهم هذا ماسونيو إنجلترا وهولندا والولايات المتحدة. وقد اكتسحت ثورة ١٨٤٨ بعض الفقرات التى تستبعد اليهود، واعترفت المحافل المسيحية فى فرانكفورت بالمحافل اليهودية. وقد كانت محافل بروسيا هى الاستثناء الوحيد حيث استمرت فى استبعاد اليهود، ولكنها بدأت مع سبعينيات القرن التاسع عشر تسمح بدخول اليهود زواراً ثم أعضاء.

ولكن الموجة العنصرية، التى صاحبت الهجمة الإمبريالية على الشرق، اكتسحت

أوربا بأسرها وأخذت أشكالاً كثيرة من بينها معاداة اليهود. وتقوم بعض أدبيات معاداة اليهود بالربط بين اليهود والماسونيين وتذهب إلى أن ثمة تعاونًا سريًا بين الفريقين للسيطرة على العالم، ولتخريب المجتمعات، وقد ترددت هذه الفكرة إبان محاكمة دريفوس. كما أن هذا الموضوع نفسه يتردد أيضًا في البروتوكولات. وقد كان الربط بين اليهود والماسونيين أحد أحجار الزاوية في الدعاية النازية المضادة لليهود، حيث كان النازيون يشيرون دائمًا إلى كريمييه باعتباره البنَّاء الأعظم ومؤسس جمعية الأليانس اليهودية.

غني عن القول أن مثل هذه العلاقة التآمرية المباشرة لا وجود له. وحسب ما توافر لدينا من وثائق ومعلومات، ليست هناك هيئة مركزية عالمية تضم كل المحافل الماسونية. كما أن هناك يهودًا معادين للماسونية وماسونيين معادين لليهود واليهودية. ولكننا لو استخدمنا نموذجًا تحليليًا مركبًا لاكتشفنا أن ثمة علاقة عميقة على مستوى البنية وعلى مستوى الواقع بين الماسونيين وأعضاء الجماعات اليهودية وأن هذه العلاقة تفسر انخراط اليهود بأعداد كبيرة في المحافل الماسونية:

١ـ من المعروف أن الماسونيين معادون للكنيسة والكهنوت. وهذه نقطة لقاء بينهم وبين أعضاء الجماعات اليهودية الذين فقدوا إيمانهم الديني ـ وهم الآن أغلبية يهود العالم. ويتصور هؤلاء أن المجتمعات العلمانية تضمن لهم أمنهم وحقوقهم، ومن ثم ينخرطون بأعداد كبيرة في المحافل الماسونية. وهذه الظاهرة يمكن رصدها في أمريكا اللاتينية بينما يَصعُب رَصْدها في فرنسا وإنجلترا، على سبيل المثال، لأن الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية لا تزال الإطار المرجعي للمجتمع، ومن ثم فإن محاولات العلمنة تأخذ شكلاً تنظيميًا محددًا مثل المحافل الماسونية. أما في إنجلترا وفرنسا، فإن العلمانية أصبحت الدين الرسمي للدولة، ومن ثم فإن المحافل الماسونية تفقد قيمتها الوظيفية والرمزية.

٢ـ تضم المحافل الماسونية أعدادًا كبيرة من العناصر المالية والتجارية والمهنية. كما أن التركيب الوظيفي والمهني ليهود العالم يجعل أغلبيتهم الساحقة من هذه القطاعات، إذ لا يوجد بينهم عمال أو فلاحون، ومن ثم تزداد نسبتهم في المحافل الماسونية.

٣ـ الحركة الماسونية حركة أممية تتجاوز الولاءات القومية (كما أن إنسان عصر الاستنارة هو إنسان طبيعي أممي لا خصوصية حضارية له). وقد كان أعضاء الجماعات اليهودية أعضاء في جماعات وظيفية وسيطة تقلل من الولاء للوطن وتجعل الولاء للجماعة الوظيفية أو المصالح المالية. كما أن فترة ظهور الماسونية هي أيضًا الفترة التي بدأ فيها

يهود اليديشية فى الهجرة بأعداد هائلة إلى كل أطراف العالم. والعناصر المهاجرة ليس لها ولاء قومى قوى. لكل هذا، نجحت المحافل الماسونية فى اجتذاب بعض أعضاء الجماعات اليهودية فتزايدت معدلات العلمنة وضعف الانتماء القومى. ولعل فى تَركُّز اليهود فى القطاعات المالية والتجارية ما يفسر وجودهم بأعداد كبيرة فى المحافل الماسونية. وحينما يربط المعادون لليهود بينهم وبين الحركة الماسونية، فإنهم محقون فى ذلك تمامًا إذ إن نسبة أعضاء الجماعات اليهودية فى المحافل الماسونية عادةً ما تكون أعلى كثيراً من نسبتهم إلى عدد السكان. ولكن الخلل يبدأ حينما يطرح المعادون لليهود تصوُّر وجود مؤامرة خفية، فالأمر كله لا يعدو أن يكون ظاهرة اجتماعية، والخلل ليس فى الوصف وإنما فى التفسير.

وقد اشترك بعض أعضاء الجماعات اليهودية فى تأسيس الحركة الماسونية فى الولايات المتحدة، وثمة دلائل تشير إلى أنه كان هناك أربعة يهود بين مؤسسى أول محفل ماسونى عام ١٧٣٤ فى الولايات المتحدة (فى مدينة سافانا فى ولاية جورجيا). ولقد اتُّبِعَت الطقوس الماسونية فى وضع حجر أساس المعبد اليهودى فى تشارلستون (ساوث كارولينا) عام ١٧٩٣ واستمر الوجود البارز لليهود فى المحافل الماسونية فى القرن التاسع عشر. وقد كتب محفل نيويورك إلى المحفل الأساسى فى برلين يشكو من رفض المحافل الألمانية قبول أعضاء المحافل الأمريكية فى صفوفها لأنهم يهود. والواقع أن الماسونية الأمريكية، مثل كل المؤسسات الأمريكية، تتسم بأنها لم تعرف التمييز ضد اليهود أو غيرهم من الأقليات والطوائف البيضاء، وقد تبنت جماعة البناى بريت اليهودية عند تأسيسها بعض الطقوس الماسونية السرية ولكنها أسقطتها بعد فترة.

أما فى فلسطين، فقد تأسست محافل ماسونية بين العرب (المسلمين والمسيحيين) والأجانب (المسيحيين واليهود). وقد تصدت بعض هذه المحافل للصهيونية بعد إنشاء الدولة الصهيونية، وبلغ عدد المحافل الماسونية أربعة وستين محفلاً سنة ١٩٧٠ تضم ثلاثة آلاف وخمسمائة عضو من اليهود والمسيحيين والمسلمين.

وقد قامت بعض المحافل الماسونية العربية بنقد الصهيونية، واشترك بعض القيادات الماسونية فى المقاومة ضد الاستيطان الصهيونى. وعكس ذلك صحيح أيضا، إذ رفضت بعض المحافل الماسونية التصدى للصهيونية بحسبان هذا نوعًا من العمل السياسى.

الفصل الثانى عشر
المتحف والذات القومية

يتسم النموذج الاختزالى بأنه ثمرة الرصد المباشر (الموضوعى المادى المتلقى) للواقع الإنسانى، وهو رصد يتم عادةً من خلال بعض القوالب الإدراكية الشائعة التى لا ترى إلا الظاهر أو البنية الظاهرة ولا تتجاوز السطح لتصل إلى شبكة العلاقات المركَّبة التى تعطى لأى ظاهرة إنسانية هويتها وفرادتها ومنحناها الخاص. ولأن هذه القوالب الإدراكية أو النماذج الاختزالية لا تتجاوز السطح، فإنها تقوم بتبسيط الظواهر الإنسانية وتسطيحها وتحجب عنا أبعادها الحقيقية، وكأن الظواهر الإنسانية لا تختلف عن الظواهر الطبيعية.

لكن الواقع الإنسانى مختلف عن عالم الطبيعة. فكل ما صنعته يد الإنسان منتج حضارى لا يخضع للقوانين الطبيعية المادية الصارمة، عناصره متداخلة متشابكة مترابطة، وهو يجسِّد رؤية صانعه وتحيزاته وأوهامه وأساطيره ورؤيته للكون. خذ، على سبيل المثال، معمار المتحف. . قد يتراءى للبعض أن المتحف هو مكان على قدر من الجمال يحتوى على صالات للعرض، كل صالة تحتوى على تُحف أو آثار تنتمى لفترة ما. وبهذا يكون قد تم تعريف المتحف وكأنه شىء بين الأشياء أو كأنه محل لبيع العاديات. والواقع أن مثل هذا التعريف يتجاهل السياق الحضارى والثقافى والاجتماعى الاقتصادى للمتحف، ويتجاهل تحيزات مَنْ بَنى المتحف، وتحيُّزات جمهوره المستهدف، ويبسط أموراً مركَّبة وخلافية.

ونحن إن رصدنا المتحف من خلال نماذج تحليلية اختزالية، فإننا بالفعل لن نرى سوى مبنى وصالات وقاعات وغُرف. أما إن تبنينا نموذجًا تحليليًا مركبًا، فإنه سيكون بوسعنا أن نرى المتحف فى كل أبعاده، وسيكون بوسعنا حينئذ أن نميِّز بين متحف وآخر وأن نرى المتحف فى علاقته بالنموذج المعرفى الكامن وراءه.

وفى هذا الفصل، سنتكشف علاقة المتحف بالذات القومية، فهذه الذات يمكن أن تكون تعبيراً عن نموذج بسيط اختزالى، كما يمكن أن تكون تعبيراً عن نموذج مركَّب، ويمكن كذلك أن تكون نتيجة عملية تلفيق لا أساس لها فى الواقع التاريخى (كما هو الحال فى العقيدة الصهيونية).

المتحف والذات القومية فى الغرب:

شهد القرن التاسع عشر ظهور الحركة السياسية الاجتماعية الحضارية التى تُعرف باسم «القومية» فى أوربا الغربية فى بداية الأمر ثم فى أوربا الشرقية، وبدأت بعد ذلك الهويات القومية المختلفة تتبلور فى جميع أنحاء العالم سواء فى الأمريكتين أم فى آسيا وإفريقيا. وبدأ إنسان القرن العشرين يُعرِّف نفسه (الذات) وغيره (الآخر) لا من خلال عشيرته أو قريته أو بلدته أو عقيدته وإنما من خلال انتمائه القومى، انتمائه إلى تشكيل حضارى وإثنى له ملامح محدَّدة (تختلف فى درجات تحددها من تشكيل لآخر) يسود بين مجموعة من الناس فى بقعة محددة من الأرض (وقد يكون هذا تعريفًا قاصراً، وليس بجامع أو مانع، وقد يختلف معه المناطقة وعلماء السياسة والاجتماع، ولكنه يصلح تعريفا إجرائيا فى هذا الفصل).

ويبدو أن عصرنا الحديث (حتى عهد قريب على الأقل) هو عصر القوميات، فهو الإطار الذى يتعامل الأفراد من خلاله، الواحد منهم مع الآخر، فهذا أمريكى وذاك فرنسى وهذا عربى وهكذا. بل هو أساسًا الإطار الذى تتعامل من خلاله الدول الواحدة مع الأخرى. فالدولة الفرنسية تمثل الشعب الفرنسى والدولة المكسيكية تمثل الشعب المكسيكى.

وتحرص الدول على أن تعمِّق إحساس المواطن بهويته القومية هذه حتى يتعمَّق إحساسه بانتمائه لوطنه وولائه لدولته فيقوم بأداء واجبه ويحرص على الحصول على حقوقه كما حددها المجتمع الذى يعيش فيه. ومن أهم الوسائل لتعميق هذا الإحساس بالهوية المعمار، فهو الشكل الفنى الذى يمكنه أن يجسِّد النموذج القومى والذى يعيش فى داخله المواطن، يتعامل معه فى كل لحظة، ويتفاعل معه سواء أكان مستيقظًا أم نائمًا، ويستوعبه ويستبطنه داخل وجدانه كل لحظة. بل إن المعمار يحدد له محيطه وخريطته المعرفية والنفسية وإحساسه بالعالم كله، خصوصا وأن اللغة المرئية تخترق وجدان الإنسان بشكل يفوق فى قوته وتأثيره اللغة اللفظية.

إن اتفق القارئ الكريم معى فيما أقول، فما عليه إلا أن ينظر إلى العمارات المكعبة فى مدينة نصر بالقاهرة، أو العمارات الزجاجية فى مدينة الرياض، أو «الفيلات» التى لا تأخذ شكلاً أو نمطًا معروفًا فى مدينة طرابلس فى ليبيا ليعرف حجم الكارثة الحضارية التى نواجهها، ومدى الاستلاب الحضارى الذى يمارسه المواطن العربى يوميّا، ومدى هيمنة النماذج المستوردة علينا، فإن دخلنا إحدى هذه الفيلات أو العمارات وجدنا خليطًا هائلاً غير متناسق من الأشياء: الدولاب المصنوع فى إيطاليا، والسرير المستورد من أمريكا، والسجادة «الشينواه» الحتمية فى بيوت الأثرياء، والموكيت فى بيوت أعضاء الطبقة المتوسطة. وإذا نظرنا إلى الحائط لوجدنا صوراً لجبال سويسرا تغطيها الثلوج، وأن هذه الصور صنعت من البلاستيك فى سنغافورة أو من الجوبلان فى فرنسا.

ولا تقل المتاحف فى أهميتها عن المعمار فى تعميق الإحساس بالذات القومية. فالمتحف هو المكان الذى تُجمع فيه أعمال فنية ومنتجات حضارية تبلور فى جماعها وعى جماعة بشرية بأنفسها وبالآخرين وبمحيطها وبماضيها وحاضرها وبمستقبلها، وهو وعى يميِّزها عن غيرها من المجموعات البشرية. ولذلك فإن المواطن، طفلاً كان أم كهلاً، حينما يذهب إلى المتحف فإنه يخوض تجربة تربوية عميقة، لا تزيد فقط من «معلوماته» أو من معرفته بماضيه وبذاته القومية وإنما تربى حواسه ذاتها وتشكل وجدانه. فالمتحف بمنزلة الدورة التربوية (اللفظية والمرئية) المكثفة.

ولذا، يجب أن يكون المتحف تعبيراً عن رؤية الذات القومية لنفسها وتجسيداً لوعيها بتاريخها وحاضرها ومستقبلها. ولهذا السبب أيضًا نجد أن الدول تنفق الملايين لتُقيم المتاحف وتفتحها بالمجان لجماهيرها دون أن تسأل عن عائدها المالى، لأن العائد المتوقع هو عائد ثقافى حضارى اجتماعى سيترجم نفسه إلى عائد مادى بشكل غير مباشر، إذ إن الإنسان المنتمى المحدَّد الهُوية إنسان منتج ملتزم، أما الإنسان غير المنتمى الذى لا جذور له فإنه إنسان تعصف به الأيديولوجيات والموضات، غير قادر على البذل أو العطاء.

ونحن فى العالم العربى قد بدأنا ندرك أهمية المتاحف، ولكننا شأننا شأن العالم الثالث ككل «نستورد» كل شيء تقريبًا: نستورد السيارات، والمياه الغازية، وطريقة تخطيط المدن والمعمار، وأحيانًا الأيديولوجيات، وطريقة إنشاء المتاحف. ومن هنا فإن المتحف المستورد من حضارة ما لا يمكنه بأية حال أن يعبِّر عن رؤية حضارة أخرى لذاتها، فالمتحف ليس مجرد شكلٍ زخرفى وإنما هو أداة تعبيرية يُتوسَل بها للإفصاح عن خصوصية الحضارة التى صاغت الرؤية.

كل هذا يتطلب منا أن نتوقف قليلاً عند طبيعة رؤية الذات القومية فى الحضارة الغربية والنموذج الكامن وراءها حتى نرى علاقة هذه الرؤية بمعمار المتحف فى الغرب. والواقع أن التشكيل القومى فى أوربا الغربية والولايات المتحدة يتسم بأنه ظهر فى مرحلة لم تكن فيها فى آسيا وإفريقيا تشكيلات قومية (بالمعنى الغربى) تتحداه حضاريًا أو عسكريًا. ولذا، تم صياغة الأساطير القومية بعيدًا عن التحديات، وانطلاقًا من نماذج إدراكية اختزالية تتسم بدرجة عالية من التجانس والتحدد تكاد تقترب من الانغلاق على الذات. ويلاحظ أن صياغة رؤية الجماعات القومية فى غربى أوربا لنفسها قد استغرق وقتًا طويلاً جدًا تم فى أثناءه صهر (أو إبادة) أعضاء الأقليات الإثنية التى لا تنتمى للأسطورة القومية.

ثم ظهرت الإمبريالية، فزادت من تحديد الأسطورة ومن عدوانيتها وتجانسها وانغلاقها وأضافت لها مقولات التفوق والنقاء العنصرى التى تختزل الآخر إلى عنصر واحد متدن يمكن تحويله إلى مادة استعمالية. وحينما بدأت التشكيلات القومية فى شرقى أوربا ووسطها، فإنها أخذت طابعًا أكثر تطرفًا فى صيغتها السلافية والجرمانية حيث طرحت الفكرة القومية بوصفها انتماء عضويا يكاد يكون بيولوجيًا.

وقد تمت الثورة القومية فى الغرب تحت راية الطبقة المتوسطة وقيمها، وبخاصة الملكية الفردية والعقد الاجتماعى، وهى قيم انطلقت من مفهوم أن الفرد (وليس المجتمع أو الجماعة) هى نقطة الانطلاق ووحدة التحليل. وقد تم تخيل المجتمع، على نمط السوق، علاقات خارجية بين أفراد جوهرها العرض والطلب والبيع بأغلى الأسعار والشراء بأقلها. وقد انعكس ذلك على مفهوم الفن والفنان حيث ظهرت الصورة ذات الإطار (بدلاً من الرسوم على حوائط الكنائس) شكلا فنيا أساسيا، فهذه الصورة تعبِّر عن رؤية فنان فرد يعرض فنه الذى يقتنيه من يستطيع شراءه وحسب.

وقد ترجم ذلك نفسه إلى رؤية للتاريخ تتسم بالتجانس والتحدد وتركز على أهمية ومركزية الغرب فى العالم، وعلى أهمية ومركزية كل ذات قومية، فمجَّد البريطانيون الذات البريطانية ومجَّد الألمان الذات الألمانية. وفى هذا الإطار، ظهرت أسطورة الإنسان البدائى والإنسان غير المنطقى ولا عقلانية الشعوب المتخلفة. وعُزلت الحضارات بعضها عن بعض، وعُرِّف التاريخ بأنه ما هو مكتوب وحسب، ثم تم تقسيمه إلى فترات محدَّدة تتحرك نحو هدف حُدِّد مسبقًا يكون عادةً تحقُّق الذات القومية الضيقة المتجانسة المحددة. ويصل هذا الاتجاه إلى ذروته (أو هوته) فى الأسطورة النازية ثم بعد ذلك فى الأسطورة الصهيونية، إذ إن كليهما مجَّد الذات القومية واستبعد الآخر تمامًا.

وتجسِّد متاحف الولايات المتحدة المفاهيم الغربية للذات القومية (بتحددها وتجانسها الشديد) . ففى نيويورك يوجد، على سبيل المثال، متحف المتروبوليتان، هذه المؤسسة الثقافية الضخمة التى ليس لها مثيل فى أى مكان آخر فى العالم، فنجد أنها مُقسَّمة إلى صالات وقاعات داخل كل واحدة منها مقتنيات فترة بعينها أو رسام بعينه. فتوجد قاعات للفنانين الانطباعيين الفرنسيين، وقاعة لرمبرانت، وقاعة لفن القرن الثامن عشر، وقاعة لدروع العصور الوسطى، وقاعات للفن اليونانى والرومانى والإسلامى. وقد قُسِّمت قاعات الفن الإسلامى إلى وحدات صغيرة تضم كل وحدة مقتنيات فترة أو بقعة جغرافية بعينها، وهكذا . ومن الطريف أنه توجد قاعة للفن الأمريكى، وقد عُرِّف الفن الأمريكى هنا بأنه فن الرجل الأبيض وحسب، أما أمريكا التى تمتد عبْر آلاف السنين قبل ذلك فليس لها وجود فى المتروبوليتان.

ويوجد فى نيويورك متحف إثنوجرافى يضم مقتنيات من بقايا الهنود الحُمر، ولعل هذا تعبير ذو دلالة عن الرؤية الغربية للذات القومية بفصلها التعسفى بين الحضارات وافتراضها مركزية تراث الإنسان الأبيض وتاريخه. فإذا انتقلنا للمتحف القومى «ناشيونال جاليرى» فى واشنطن، فإننا سنجد مرة أخرى متحفًا على جانب عال من التنسيق والترتيب، متحفًا ثريًا بمقتنياته، عامرًا بالأنشطة الثقافية المختلفة من محاضرات إلى حفلات موسيقية وأماكن لبيع المستنسخات والكُتب، ويظل هذا التقسيم هو نفس التقسيم الذى يجسِّد المفهوم الغربى للذات القومية، بفصله الشديد بين الفترات الفنية والتاريخية المختلفة والتشكيلات الحضارية والانتماءات الدينية والإثنية.

وقبل زيارتى للاتحاد السوفيتى منذ عدة أعوام (قبل تفككه وانهياره)، قرأت فى الكثير من الكتب أن الاتحاد السوفيتى يضم قوميات مختلفة، وأن الأيديولوجية الرسمية للاتحاد السوفيتى تشجع أعضاء القوميات على التعبير عن هوياتهم القومية المختلفة. لكننى حينما زرت بعض المتاحف فى موسكو وجدت أنه لا يوجد متحف واحد يجسِّد هذه الفكرة، بل وجدت متحفًا ضخمًا للغاية يضم الفن الكلاسيكى الروسى وملحقًا به جناح ضخم للفن السوفيتى الحديث (له مضمون أيديولوجى فاقع). كما وجدت متحفًا صغيرًا نحيفًا يضم الفنون الآسيوية (الإفريقية أيضًا)، وكأن الواحد لا علاقة له بالآخر كمًا أو كيفًا. ولا يمكننى أن أعمِّم من تجربتى هذه، فقد كانت زيارة عابرة، ولكنى لن أنسى صفوف طلاب المدارس الذين كانوا يزورون أجنحة الفن الروسى الكلاسيكى، وأذكر أن المتحف الآسيوى الإفريقى (الذى كان يعرض آنذاك فى أحد أجنحته لوحات من إفريقيا) كان قاعًا صفصفًا.

المتحف والذات القومية فى العالم الثالث:

وإذا تركنا العالم الغربى ونظرنا إلى التشكيل الحضارى القومى فى العالم الثالث، فإننا سنجد أن رؤية الذات هناك نشأت أساسًا فى القرن العشرين فى أثناء حركة التحرر الوطنى التى قامت بتعبئة كل طبقات وأقليات الشعب ضد المستعمر الأجنبى، مما جعلها تصدر عن نموذج مركَّب، قائم على التنوُّع، قادر على قبول التعددية الإثنية والدينية. فضلاً عن أن هذا النموذج لم ينمُ فى أحضان إمبرياليات شرقية مختلفة، ولذلك لم يدخل عليها عنصر التفوق واستبعاد الآخر، كما أن كثيراً من الدول التى نشأت فى العالم الثالث تضم داخل حدودها ثقافات متعددة ومتنوعة، ففى بلد مثل الهند توجد عشرات القوميات ومئات اللغات.

وأخيراً، فإن الثورة القومية فى بلدان العالم الثالث لم تتم بقيادة تحت راية الطبقة البورجوازية، ولذلك فإن هذه البلاد لم تتبن مفاهيمها فى العلم والفن. ومع ذلك، هناك كثير من الحرف والصناعات التقليدية، التى تزدهر بها فى بلدان العالم الثالث، ما زال الناس يَعُدُّونها أشكالاً فنية. وهذا لا يعنى أن هذه البلاد خالية من الصراعات القَبَلية والعرْقية، فنشرات الأخبار تحمل لنا أخبار المعارك التى تخوضها جماعة عرْقية أو دينية ضدَ أخرى، وهذا دليل على أن العلاقة بين الأفكار والواقع علاقة ليست حتمِية.

وقد وجدت محاولة ناجحة فى المكسيك لنقل الرؤية المركبة للذات من خلال معمار المتحف. فمن المعروف أن أسطورة الذات هناك ترى الإنسان المكسيكى الحديث على أنه سليل امتزاج الحضارات القديمة مثل حضارة الأزتيك والحضارة الإسبانية، ولذلك فإن أبطال المكسيك القوميين يعودون إلى الوراء مئات السنين، وماضيها الأسطورى يضم آلهة الأزتيك، وكثيراً ما تجد الحدائق العامة فى المكسيك التى مصممة للاحتفاء بإله (المطر أو الرعد) وقد استخدمت فيها موتيفات من حضارة الأزتيك، بحيث لا تتحول هذه الحضارة إلى مقتنيات إثنوجرافية جامدة ميتة توضع معزولة فى متحف مستقل أو منفصلة تمامًا عن الحضارة الإنسانية وإنما تكون حضارة حية فى وجدان الناس وجزءًا من حياتهم اليومية. وقد نجح فريق من الفنانين الميكسيكيين يُطلَق عليهم (بالإنجليزية: ميوراليستس Muralists) ويتزعمها ريفيرا فى أن يطوِّروا شكلاً فنيًا يزاوج بين تراث الأزتيك والتراث الإسبانى، فقد تأثروا بالرسوم التى تغطى أهرامات الأزتيك القديمة، حيث كانت الرسوم الصاخبة المتزاحمة تغطى الأضلاع الثلاثة للأهرامات، وتوصلوا إلى فكرة حديثة مماثلة وهى رسم مساحة كاملة فى مبنى عام، فرسموا حوائط المبانى التى يرتادها الناس فى حياتهم اليومية.

وقد وجدت أهم رسومات ريفيرا فى مبنى منطقة تعليمية فى أحد الأحياء الفقيرة فى مدينة المكسيك، حيث قضى الفنان سنة أو أكثر يرسم حوائطها من الدور الثالث حتى الدور الأرضى، ولم يكترث بوجود الأسلاك الكهربائية أو الأبواب، واستمر فى رسم بانورامات هائلة تحتفى بحياة الشعب المكسيكى من منظور الأسطورة القومية السمحة غير المتجانسة التى تضم الجميع ولا تستبعد أحداً، ولم يكترث كثيراً بالمفهوم الغربى الحديث للفن بحسبانه عملاً داخل إطار وله قيمة مالية محددة.

وحينما أرادت المكسيك أن تحتفى بالتشكيلات الحضارية القديمة منها، فهى لم تعزلها وتغلق عليها أبواب متحف إثنوجرافى وإنما أسَّست «متحف الإنسان»، حيث يمكن فيها للمرء أن يرى هذه التشكيلات الحضارية جزءاً من التراث البشرى العام وتعبيراً عن تشكيل حضارى محدد فى الوقت ذاته، وتنم طريقة العرض عن محاولة أكيدة لتأكيد الاستمرارية بين كل قطعة فنية وأخرى، وبين كل مرحلة وأخرى، وبين كل حضارة وأخرى، ولعل هذا يفسر الحجم الضخم للقاعات وطريقة ربط القاعة بالأخرى، فكل ذلك يهدف لأن ينظر الرائى للقطعة بوصفها كيانا حيا لها علاقة مباشرة به وليس موضوعا للتأمل.

ومن المفارقات أننا تبنينا فى العالم العربى النموذج الغربى للمتحف (بناء يُقسَّم إلى غُرف وقاعات وصالات تضم كل واحدة منها الأعمال الفنية والمنتجات الحضارية لفترة ما، مع الحرص على عزل كل فترة عن الأخرى أو كل تشكيل حضارى عن التشكيلاتً الأخرى). ولا يمكننى أن أزعم أننى على معرفة كافية بكل المتاحف فى العالم العربى، ولكن تجربتى ربما تسمح لى بشىء من التعميم، فقد شاهدت معظم متاحف الرياض والكويت وبغداد وتونس والقاهرة. كما شاهدت كثيرا من المتاحف الثرية والمتنوعة فى مصر عدة مرات، ويمكننى أن أستخدمها بوصفها «دراسة حالة».

توجد فى القاهرة عدة متاحف أهمها متحف الآثار المصرية القديمة (الأنتكخانة)، ومتحف الآثار الإسلامية، ومتحف الفن الحديث. كما يوجد متحف الآثار اليونانية والرومانية فى الإسكندرية. وهناك عدد آخر من المتاحف الصغيرة الأخرى التى لا تهمنا كثيراً من منظور هذا المقال. ولنا أن نلاحظ أنه لا توجد أى محاولة للربط بين هذه المتاحف وكأن مصر الفرعونية لم يكن لها علاقة بمصر الهلينية أو مصر القبطية أو مصر الإسلامية.

والواقع أن تشتيت المتاحف يؤكد انفصالها التام، فمتحف الآثار اليونانية الرومانية

يوجد فى الإسكندرية (مركز هذه الحضارة فى مصر) وتوجد بقية المتاحف فى القاهرة. وتوجد متاحف القاهرة متناثرة، فمتحف الآثار المصرية يوجد فى ميدان التحرير فى وسط القاهرة ربما بسبب ما يمكن تسميته بالمرحلة الليبرالية فى تاريخ مصر الحديثة، حين كان الاستعمار وكبار الإقطاعيين وبعض عناصر البورجوازية يروجون لهوية مصرية منفصلة عن التشكيل الحضارى الإسلامى العربى. أما المتحف الإسلامى فهو فى باب الخلق على مقربة من قلعة صلاح الدين ومسجد السلطان حسن والجامع الأزهر وبوابة باب زويلة، ويوجد المتحف القبطى فيما يسمًّى بمصر القديمة (الفسطاط) بجوار حصن بابليون والكنيسة المعلقة. أما متحف الفن الحديث فيوجد فى أرض الأوبرا.

وإذا نظرنا لكل متحف لوجدنا أنه تم تقسيمه على الطريقة الغربية. ففى المتحف الإسلامى نجد صالة العصر الأموى، ثم صالة العصر الطولونى والأيوبى، ثم المملوكى فالعثمانى، وهكذا. وأحيانًا يحاول المتحف أن يتجاوز هذا التقسيم القاتل للتاريخ والهوية، فنجد قاعة السيوف أو السجاجيد، على سبيل المثال، وهى قاعات تتخطى فكرة التعاقب التاريخى، ولذا فهى تفترض وجود إطار موحَّد ينتظم كل الأعمال المعروضة فيها، ولكن هذا هو الاستثناء وليس القاعدة، إذ يظل التعاقب التاريخى والفترات المنفصلة هو العنصر الغالب. ولا يختلف الأمر كثيراً عن ذلك فى المتحف القبطى أو المتحف المصرى، فالتعاقب التاريخى وانفصال الفترات التاريخية هو الفكرة الكامنة وراء معمار المتاحف وطريقة العرض.

وقد نتج عن ذلك عدة مفارقات. فإذا كان الهدف من المتحف هو إبراز الذات القومية حتى يدركها الزوار، فإن ما حدث هنا من خلال مجموعة المتاحف المنفصلة أنه تم تفتيت هذه الذات القومية ثم قتلها. فمصر الفرعونية المنفصلة عن مصر القبطية أو عن مصر الإسلامية ليست كيانًا متصلاً حيًّا وإنما مجموعة من الأشياء المعروضة. ولذلك فإن الزائر هنا قد يحس بعظمة المصريين القدامى وعمق الفن القبطى وأصالته وتقواه، ومهارة الفنان المسلم ومقدرته على التجريد دون الانفصال عن الواقع الدينى والزمنى الحى ـ نعم يحس بكل هذا ـ وهو أمر ليس بالهين. . ولكنه إن سأل أين الشخصية القومية فى كل هذا، فإن أحداً لن يستطع الإجابة لأنها ضاعت فى التعاقب التاريخى، وفى المراحل المختلفة، وفى «الأنتيكة» (أى الأشياء القديمة بالعامية المصرية).

ومن المفارقات الأخرى أن مصر العربية، مصر التى نعيش فيها، والتى أدركت فى الستينيات أنها قلب هذا العالم العربى، والتى بدأت تعود مرة أخرى لهذا الإدراك، ليس

لهـا وجود فى أى متـحف . وأرجـو ألا يفهـم القـارئ أننى من دعـاة الإثنيـة على الطريقـة الغربية ، وأننى أطالب بمتحف لمصر العربية يُفخِّم من الذات العربية ويُضـخِّم منها ، فـمثل هذه المحاولة محكوم عليها بالفشل ، كما أنها لا تؤدى إلى النضوج والحكمة . إن كل ما أطالب به هو الإطار ، المتجسِّد فى متحف يرى الإنسان المصرى من خلاله ذاته العربية ، فهو يتحدث العربية ولا يعرف شعراء سوى المتنبى والبُحترى وامرئ القيس . وحتى تراثه الشعبى تكوَّن هو الآخر من خلال عروبته ، فهو يستمع للسيرة الهلالية فى المقهى ويستمع لحكايات ألف ليلة وليلة فى المنزل . وهذا الإدراك لذاته العربيـة لا ينسخ بالضـرورة تراثه الإسلامى أو إنجازاته الحضارية قبل الفتح العربى .

وعلى كلٍّ ، فإن الدراسات التاريخية الحديثة تبين أن التشكيلات الحضـارية فى الشرق الأوسط كانت دائمًا فى حالة تفاعل . على سبيل المثال ، كانت فترة حُكم الهكسوس لمصر من أخصب فترات التفاعل بين القبائل السامية التى كانت منتشرة آنذاك وبين حضـارات وادى النيل ، وأن العلاقة بين مصر وحضـارات وادى الرافدين كانت علاقة أخذ وعطاء مستمر ، وأن الكنيسة القبطية المصرية ، وكذلك تمامًا مثَّل المسيحيون العرب فى الشام ، لها انتماء حضارى يجعل منها جزءًا من تشكيل حضارى واسع وليس مجرد جيب يُعزل فى متحف فى مصر القديمة .

لعله ليس من الصعب علينا ، إذن ، أن نتخيل ما أود قوله : إن متاحفنا ، والتواريخ التى ندرسها ، كلها تكرس لفكرة الفصل والتعاقب والانقطاع وتُحجِم عن تبنى فكرة التواصل والتزامن والاستمرار وعن ترجمتها إلى تواريخ ومتاحف .

المتحف والذات القومية السمحة:

قُمت بزيارة المتحف القومى فى نيجيريا فى لاجوس وهو أيضًا مصمَّم على الطريقة الغربية . وقد أُصبت بصدمة عميقة آنذاك ، إذ إننى بوصفى مشاهدا غير متخصص فى الفنون والآثار الإفريقية انتقلت من قاعة إلى أخرى يحيطنى كمٌّ هائل من الأعمال الفنية والأثرية ، قُسِّمت مرة أخرى حسب الفترات أو حسب المناطق ، ولا أذكر شيئًا متميزاً سوى مجموعة حضارة بنين البرونزية . أما بقية القاعات فقد وجدتها ، بسبب جهلى ، وبسبب طريقة التنسيق ، متشابهة إلى حدٍّ كبير ، وكان المتحف أقرب إلى المتاحف الإثنوجرافية التى يقوم بتنظيمها علماء الإثنوجرافيا . ولعل هذا المتحف قد صدمنى أكثر من غيره بسبب أن شكله الغربى لا يعبِّر عن خصوصية التشكيلات الحضارية الثرية القائمة

فى نيجيريا ولا عن تجربتها التاريخية، ولذا فإن الشكل بدلاً من أن يكون وسيلة للتعبير عن نموذج معرفى وإدراكى محدَّد أصبح الطريقة التى تم عن طريقها قتل أى مضمون.

كانت زيارتى لنيجيريا عام ١٩٧٧، ومنذ ساعتها طرحت على نفسى فكرة متحف «غير غربى» (له قوانينه الخاصة) يعبِّر عن هوية خاصة ولا يختزل الذات القومية فى عنصر واحد، فدول إفريقيا وآسيا (كما أسلفنا) نشأت تحت ظروف مغايرة تمامًا للدول الأوربية وبفلسفة قومية واجتماعية مختلفة.

وفى عام ١٩٨٢، ذهبت إلى النيجر لحضور أحد المؤتمرات. وأذكر نفسى كنت جالسًا فى إحدى قاعات المؤتمر أنظر من النافذة أرقب ربوة عالية تغطيها الحشائش وبها بعض البيوت المزخرفة على الطريقة الإفريقية الإسلامية (طريقة الهاوسا) حيث يُطلى البيت بلون ناصع البياض وتظهر عليه موتيفات لونية مختلفة فاقعة تبعث الصفاء والبهجة فى النفس. لم يكن هناك ما يدل على طبيعة هذه الربوة وما عليها من مبان وأشياء أخرى. وقررت أن أكتشف الأمر، وعبَرت الشارع، وإذا بى أجد أن حلمى بمتحف غير غربى قد تحقَّق وقيل لى إن هذا هو المتحف القومى، وهو متحف ليس مثل أى متحف. وقد قمت بدراسة هذا المتحف عن طريق زيارات يومية متكررة، وقابلت أمين المتحف وعقدت معه عدة حوارات.

متحف النيجر القومى ليس مبنى يحوى داخله عدة حجرات وقاعات. . . إلخ، كما هو الحال فى معظم المتاحف التى تحدثنا عنها، وإنما هو تعبير عن نموذج معرفى مركَّب متكامل يعبِّر عن خصوصية النيجر. فهو ليس بحديقة ولا مجموعة من الحدائق ولا قرية سياحية ولا متحف ولا مدرسة، وإنما هو كل هذه الأشياء مجتمعة. ولعل الإشكالية الأساسية التى واجهها مصمم المتحف هى التنوع الإثنى والعرقى فى النيجر. فالنيجر حلقة وصل بين إفريقيا الشمالية وبلدان جنوبى الصحراء، ولذا فهى تضم عدة شعوب لكلٍّ تراثه المتميِّز، ومع ذلك تحاول هذه الشعوب أن تظل متعايشة داخل إطار دولة واحدة برغم أنها لا يضمها تاريخ واحد وإنما تواريخ مختلفة، فهى تارة تخضع كلها لنفس الإمبراطورية وتارة أخرى تخضع لأكثر من إمبراطورية. كما أن سكان النيجر ينقسمون إلى حضر وبدو. والهاوسا يشكلون نصف سكان النيجر، ولكن غالبيتهم موجودة فى دول إفريقية أخرى.

وإذا سأل الإنسان نفسه متى بدأ تاريخ النيجر، فإنه لن يصل إلى إجابة محدَّدة: فهل بدأ هذا التاريخ عندما رسم الإنسان الأول بعض روائعه الفنية على حوائط الكهوف؟ أم عندما ذكر هيرودتس خبراً عنها فى القرن الخامس قبل الميلاد؟ أم عندما أُعلن استقلال

النيجر فى ٣ أغسطس ١٩٦٠؟ وإذا كانت الطبيعة فى النيجر ثرية إلى هذا الحد، متطرفة إلى هذا الحد، متنوعة إلى هذا الحد، حيث الأمطار الغزيرة فى الأودية والصحراوات القاحلة الممتدة. . إذا كان الأمر كذلك، فلمَ نفصل التاريخ عن الطبيعة هذا الفصل المتعسف؟ يجيب مصمم المتحف عن كل هذه الأسئلة من خلال معمار يحاول أن يضم كثيرا من العناصر ويستوعبها فى كل متكامل برغم تنوعه وثرائه. فمواطن النيجر هو إنسان الكهف، وهو أيضًا مواطن الدولة الحديثة المستقلة، وهو البدوى والحضرى، وهو عضو قبيل ومواطن دولة. والنيجر هى الوديان والصحارى، وهى كل غير متجانس ولكن متفاعل ويتسم بالتعددية والاستمرار والانقطاع والاستقرار والحركة، أى أن مصمم المتحف أدرك تركيبية النيجر بحسبانها تشكيلا حضاريا له خصوصيته وله تراثه.

ومتحف النيجر القومى هو نتاج عملية مزج خلاقة بين عدة مؤسسات، فهو متحف إثنوجرافى، ومتحف لمنتجات الإنسان الأول فى عصور «ما قبل التاريخ». وهو يضم أيضًا حديقة حيوان وأحياء مائية وحديقة عامة يمكن للمرء أن يشاهد فيها كل أنواع الأشجار المحلية. ويضم المتحف أيضًا ورشة للحرف التقليدية ومدرسة لتعليمها ومدرسة للشباب (بين ١٢ـ ٢٠). كما يوجد مبنى للعجزة والمكفوفين، وقاعة للعروض المتغيرة وأخرى للآلات الموسيقية. وملحق بالمتحف أيضًا محل لبيع الأعمال التقليدية والمستنسخات. وكل هذه المبانى موجودة على ربوة دائرية عالية. ويمكن لمن يود زيارة المتحف أن يدخله من أى جانب، إذ لا يوجد بوابة بالمعنى التقليدى. وإذا ما صعدت على الربوة، وجدت على سبيل المثال قفص الأسود وبجواره أقفاص الطيور فتجلس إلى جوارها لتجد أمامك بعض الأشجار المحلية. وتقوم بعد ذلك وتسير، فتجد أمامك قرية كاملة يعيش فيها بعض الحرفيين. وإلى جوار القرية توجد الورش بحيث يمكن للزائر أن يجلس إلى جوارهم ويراهم يصنعون العقود والتماثيل، وهم قد يتحدثون معه بخصوص ما يصنعون. وحينما يخرج من الورشة، يجد نافذة للعرض تطل على الحديقة مباشرةً وبها آلات موسيقية مختلفة من كل الأزمنة والأمكنة النيجرية. وإن نظر عن بُعد، فإنه سيرى أحد المبانى المنعزلة المزخرفة على طريقة الهوسا فيسير إليه ليكتشف أن هذا هو صالة عرض رسوم الكهوف، وإلى جواره يجد صالة عرض للفن الحديث ثم صالة صغيرة للملابس. وإن دقق النظر فى الحديقة، يجد شجرة ضخمة على أحد جوانب التل ترقد شامخة ملتصقة به ويكتشف أن هذه الشجرة متحجرة (أى أن عمرها ملايين السنين) استخدمها مصمم المتحف لتكون أحد المعالم الأساسية فى المتحف، وإلى جوارها سيجد الزائر شيئًا يشبه المقام فى داخله شجرة محنطة. وهذا المقام هو أهم نقطة فى المتحف، فإنه

إن اقترب منها وقرأ ما كُتب على اللوحة لاكتشف أن هذا هو «مقام» شجرة تنيرية، وهى شجرة نبتت فى وسط صحراء تنيرية (صحراء الصحارى كما يطلقون عليها) كان السكان يَعُدُّونها خيراً وبركة وشيئًا يقترب من المعجزة. ولكن هذه الشجرة اصطدم بها سائق أرعن فذبلت وماتت، وفشلت كل المحاولات فى زرع شجرة بديلة فقاموا بنقلها إلى المتحف ودفنها فى «المقام»، بوصفها جزءًا من الذاكرة القومية.

وهكذا نجد أن هذا المتحف - إن صح التعبير - لا يفصل شيئًا عن شيء، فهو يفترض أن الواقع الزمانى والمكانى متصل لا ينقطع، وأن الإنسان لم يهزم الطبيعة وإنما يعيش فى أحضانها، وأن التاريخ ليس فترات منفصلة وإنما تشكيل متكامل وعملية إبداعية لا تنفصم عراها، وأن رؤية الذات لا تعنى بالضرورة التجانس الضيق، إذ يمكن للذوات القومية المختلفة أن تتعايش فى انسجام داخل الوطن الواحد، تتفاعل بعضها مع بعض وتثمر كلاً مبنيًا على التنوُّع، ويمكن للماضى السحيق أن يجد مكانه بجوار الحاضر، فالحضارة ليست إنجازًا جامداً ميتًا وإنما عملية متحركة مستمرة متنوعة.

وحين خرجت من المتحف، بدأت أتأمل فى فكرة المتحف القومى العربى الذى يعبِّر عن خصوصية القومية العربية، وكيف سيكون؟ هل سيمكنه أن يعبِّر عن الامتداد بين حضارات الرافدين والجزيرة العربية وحضارة المصريين القدماء من جهة والتشكيل الحضارى العربى من جهة أخرى؟ وكيف سيبرز التداخل بين العروبة والإسلام؟ وأين سيكون موقع فن الخط العربى من كل هذا؟ وكيف سيُعالج الوحدة والتنوُّع التى تمتع بها العالم العربى داخل العالم الإسلامى فى العصر الأموى ثم العصر العباسى، ثم الانقسام والتنوع فى العصور التى تلت ذلك؟ كيف سيبرز الدور الذى لعبه المسيحيون العرب، وغيرهم من الجماعات الدينية والإثنية الأقل أهمية، فى الحضارة العربية؟ وماذا عن الأندلس؟ هل هى تعبير عن أوربا المتعربة أم عن العرب المتأوربين؟ ثم ماذا عن المماليك؟ وماذا عنا نحن العرب المحدثين؟ وما علاقة هذا العربى بالصحراء؟ وما علاقته بالجمل؟ وما علاقته بالكون والنجوم التى رصدها أجداده؟ ما علاقته بالزمن؟

المتحف اليهودى أم متاحف الجماعات اليهودية (إشكالية وتاريخ):

تناولنا، حتى الآن، النموذج الاختزالى والنموذج المركَّب للذات القومية وكيف يتبديان فى معمار المتحف. ويمكننا الآن أن نتناول تبديًا آخر من تبديات النماذج الاختزالية، هو المتحف اليهودى كما يتصوره الصهاينة. والواقع أن مُصطلَح «المتحف

اليهودى»، مثل كثير من المُصطلَحات الأخرى التى تُستخدَم لدراسة الجماعات اليهودية، يُخبِّئ مجموعة من المفاهيم العقائدية المتميِّزة ذات الطابع الصهيونى. فمفهوم المتحف اليهودى يفترض وجود فن يهودى وفلكلور يهودى وأسلوب حياة يهودى، ويفترض كذلك أن هذا الفلكلور وأسلوب الحياة يعبِّران عن ذات قومية لها هُوية ثابتة لا تتغيَّر بتغيُّر الزمان والمكان أو تتغيَّر بالمعدل نفسه والطريقة نفسها بيْن أعضاء الجماعات اليهودية بمعزل عن المجتمعات التى يوجدون فيها، لأن كل هذه الظواهر إنما هى تعبير عن هوية يهودية مستقلة ثابتة وشخصية يهودية لها سماتها المحددة وخصوصيتها الواضحة، فهى مفاهيم تفترض وجود وحدة قومية يهودية وتستند إليها. وفكرة القومية اليهودية فكرة لا نرفضها لأنها تتناقض مع مصالحنا، وإنما لأنها تتناقض مع واقع أعضاء الجماعات اليهودية ذاتها وتختزله داخل رؤية واحدية، فهوياتهم لا تتحدَّد بالعودة إلى مطلقات يهودية ثابتة أو هوية يهودية مركزية واحدة وإنما تتحدَّد من خلال الحضارات الكثيرة والمتنوعة التى يعيشون بين ظهرانيها. فيهود إثيوبيا، اكتسبوا هويتهم من خلال التشكيل الحضارى الإفريقى، تمامًا مثلما اكتسب يهود الولايات المتحدة هويتهم من محيطهم الحضارى. وهذا التنوُّع هو ما ترفضه الرؤية الصهيونية.

ولتوضيح وجهة نظرنا، لنتخيل أن أحد العلماء يود أن يشيِّد متحفًا إثنوجرافيًا يهوديًا، فماذا سيواجه؟ سيجد أمامه مواد كثيرة: أزياء وتماثيل وشمعدانات مينوراه بعضها من بخارى والبعض الآخر من اليمن، أو من الصين القديمة والحديثة، أو من روسيا فى القرن التاسع عشر، أو من بولندا فى القرن السادس عشر، أو من مصر فى العصر الهيلينى أو الرومانى، أو من الشمعدانات المينوراه فى بداية الفتح الاسلامى، ثم بعد ذلك من عصورها المختلفة (الطولونى أو الفاطمى أو الأيوبى أو المملوكى أو العثمانى أو العصر الحديث). كما سيجد أمامه مواد من عشرات البلاد والعصور الأخرى. فإن أصر على أن يهودية هذه الأشياء الإثنوجرافية هى العنصر الأساسى فيها، فلن يمكنه التعامل معها بدون تصنيفها، ولذا سيجد نفسه مضطرًا لتصنيفها على أساس عشرات المجتمعات التى تواجد داخلها اليهود، وكان لكل منها عاداتها وتقاليدها التى استوعبها اليهود بحيث أصبحوا جزءًا منها وأصبحت جزءًا منهم. ولنتخيل عالمًا يحاول أن يؤسس متحفًا للفنون اليهودية، فإنه سيجد لوحات وتماثيل من عشرات الأزمنة والأمكنة لا تتبع نمطًا فنيًا يهوديًا وإنما أنماطًا فنية مختلفة. ولا شك فى أن الأعمال لها علاقة بأعضاء الجماعات اليهودية كأن يكون العمل الفنى يتناول موضوعًا يهوديًا أو صاغته يد فنان يهودى، ومع هذا لا يمكن فهم هذا العمل إلا بالعودة للحضارة التى ينتمى لها هذا العمل.

بل إن معمار المتحف نفسه سيكون مشكلة، إذ لا يُوجَد «معمار يهودى». ويتبدَّى هذا فى معمار المعابد اليهودية التى تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، ولذا فإننا نجد أن متحفًا يهوديًا فى الولايات المتحدة يأخذ شكلاً حداثيًا تفكيكيًا وآخر يُشيَّد على الطراز القوطى وثالثًا يأخذ شكلاً يُقال له سفاردى وهو فى واقع الأمر إسبانى أو برتغالى (ومتأثر بشكل واضح بالفن الإسلامى). وفى إسرائيل شُيِّد أحد المتاحف على هيئة قرية عربية على تل وأخذ كل جناح فيه «شكل منزل عربى»، وقد أورد مدير المتحف هذه العبارة فى الكُتيِّب الإرشادى الذى يوزَّع فى المتحف فشطبتها الرقابة الإسرائيلية، وكتبت بدلاً من ذلك أن المتحف «شُيِّد على طراز قرية من قرى البحر الأبيض المتوسط»، وذلك لاستبعاد كلمة «عربية». ولكن ما يهمنا فى هذا السياق هو أنه لم يتحدث عن «قرية يهودية» أو «معمار يهودى».

ومن أهم «المتاحف اليهودية» المتحف اليهودى فى نيويورك الموجود فى (الفيفث أفنيو Fifth Avenue الطريق الخامس) والذى كان فى أصله بيت فيلكس وفريدا ووربورج. ومن المفارقات أن المتحف مبنى على الطراز القوطى Gothic، وهو طراز معمارى وفنى انتشر فى أوربا فى الفترة من القرن الثانى عشر وحتى القرن الخامس عشر حين حل محل الفن الرومانيسكى Romanesque، ويتميَّز الفن القوطى بأنه انسيابى تصوُّفى روحانى. أما المعمار القوطى فكان يتميَّز بالأبراج المرتفعة والأسقف المرتفعة المعقودة (المقنطرة)، وتوجد بين النوافذ الملونة المرتفعة ما يُسمَّى بالإنجليزية «تريسارى tracery»أى «الزخرفة التشجيرية»، وهى زخرفة قوامها خطوط مشجرة، خصوصًا فى أعلى النافذة. كما يتَّسم المعمار القوطى بالأكتاف الطائرة. وهو، على كل حال، طراز مسيحى مرتبط تمامًا بالحضارة المسيحية. وحينما تقترب من المتحف، لا تجد فيه أى سمة يهودية، فالزخارف كلها قوطية. وحتى بعد أن تدخله يظل الطراز القوطى محيطًا بك. ومعروضات هذا المتحف أعمال فنية مختلفة تتبع فى أسلوبها وبنيتها ولغتها أسلوب وبنية ولغة الحضارات التى يعيش فيها أعضاء الجماعات اليهودية.

لكل ما تقدَّم، نجد أن مُصطلَح «المتحف اليهودى» لا يتسم بالدقة، ونجد أن مقدرته التفسيرية والتصنيفية منخفضة للغاية، بل وتكاد تكون منعدمة، فهو يختزل تنوع الجماعات اليهودية وعدم تجانسها فى نموذج واحدى وهمى، ولذا نقترح بدلاً من ذلك مُصطلَح «متاحف أعضاء الجماعات اليهودية».

متاحف الإبادة فى الولايات المتحدة:

أسلفنا من قبل أن معمار المتحف يجسِّد رؤيةً ونموذجًا معرفيًا. والصهيونية لديها تصوُّر محدَّد لظاهرة الإبادة النازية ليهود أوربا. وقد أُسِّست عدة متاحف فى الولايات المتحدة تجسِّد وجهة النظر الصهيونية.

أولاً: متحف إحياء ذكرى الإبادة النازية ليهود أوربا:

اسمه الرسمى بالإنجليزية هو: هولوكوست ميموريال ميوزيام Holocaust Memorial Museum، وقد افتتحه الرئيس كلنتون فى الأسبوع الأخير من إبريل عام ١٩٩٣ وقد بُنى المتحف فى ميدان (أو أرض) المعارض الشهير فى واشنطن (يُشار إليه بالإنجليزية على أنه «ذى مول The Mal»). ويمكن رؤية تمثال واشنطن الشهير من البقعة التى أُقيم فيها المتحف. وقد تكلَّف نحو ٩٠ مليون دولار، وصمَّمه المهندس الأمريكى اليهودى جيمس فريد Freed الذى يبلغ من العمر ٥٦ عامًا والذى هرب مع أسرته من ألمانيا عام ١٩٣٩. وينطلق المتحف من فكر فلسفى واضح يترجم نفسه إلى معمار، إذ يذهب فريد إلى أن ثمة شيئًا لا يمكن تصديقه، شيئا مستحيلا فى هذا المشروع، أى مشروع إنشاء المتحف، وهو بهذا يؤكد الرؤية الصهيونية للإبادة، إذ تم تحويلها من مجرد جريمة شنعاء ارتكبها أحد المجتمعات الغربية (ألمانيا النازية)، ضد مجموعات بشرية مختلفة فى أوربا من بينها اليهود، إلى شىء ميتافيزيقى لا يمكن فهمه، يقف خارج التاريخ والزمان، شىء يؤكد أن الإبادة النازية هى جريمة ألمانية (وليست جريمة غربية حديثة) موجَّهة ضد اليهود، واليهود وحدهم (وليس الملايين من أعضاء الأقليات الإثنية والدينية الأخرى). ولذا، قرر فريد أن يبنى متحفًا لا يتسم بالتناسق أو التحضر على حد قوله، ثم أضاف: «لا أعتقد أن هذا المبنى سيكون حسن السير والسلوك، فأنا لا أُطيق التجميل، فهذا هو ما فعله النازيون فى معسكرات الاعتقال، فالواجهات كانت على الطراز التيرولياني Tyrolean، وكانت النوافذ تزينها «أصص الورد». ولذا، لابد أن يبعث هذا المبنى الإحساس بالسر والخوف وعدم التصديق». والمشكلة التى واجهها المهندس المصمم فريد ـ على حد قول أحد النقاد ـ هى: هل يمكن أن يعبِّر المعمار المتحضر عن شىء غير متحضر؟

ولحل كل هذه المشكلات، قرر المهندس ألا يكون المتحف جميلاً أكثر من اللازم، وألا تصور المشاهد أن الإبادة هى مجرد حدث كبير آخر فى مسار التاريخ. ولو أخذ المتحف شكلاً عكسيًا وتحاشى المصمم معمار الضخامة النيوكلاسيكى السائد فى واشنطن وتبنَّى

طرازاً صناعيّا (حتى يوحى بجو آلية المصنع الذى كان سائداً فى معسكرات الاعتقال) فإن ذلك قد يؤدى إلى تتفيه الحدث. وإن تبنَّى المتحف أسلوبًا حرفيًا فى تقديم الإبادة، فإنه قد يبعث الاشمئزاز فى أنفس الزوار فينصرفون عنه. ولذا، فإن هذا المبنى يجب ألا يكون جميلاً أكثر من اللازم، ولا قبيحًا أكثر من اللازم، وهو ما يعنى أن أى مبنى تقليدى لن يَصلُح له.

وكان من الممكن أن يكون المبنى محايداً تمامًا (هكذا كان المصمم يفكر على حد قول أحد النقاد)، مجرد حائط يضم المعروضات بوصفها قيمة مطلقة لا يستطيع أى معمارى مهما بلغ ذكاؤه أن يبرزها، فهى تقف بذاتها وكأنها السر الإلهى. ولكن هذا الحل يعنى فشل المعمار الحديث فى أن يواجه التحدى. وأخيراً، كان من الممكن أن يتخلى المصمم تمامًا عن الفكرة ويعلن أنه لا يمكن التعبير عنها. ولكن هذا الحل حل يتسم بالجبن، فهو يعنى أن الفنان ليست له رسالة اجتماعية. بقيت مشكلة أخيرة، وهى أن هذا المبنى برغم تفرُّده لابد أن يكون جزءاً من مبانى المتاحف فى واشنطن، أى أن المهندس المعمارى مصمم المتحف أدرك أبعاد فكرته المتحيزة وأصر على ترجمتها إلى معمار.

وقد تقدَّم المهندس برسوم المعرض للجنة الفنون الجميلة التى تشرف على المعمار فى واشنطن، ولكنها رفضته، إذ وجدته يؤكد رسالته (تحيزه) بشكل جازم أكثر من اللائق. بل إن بعض أعضاء اللجنة ألمحوا إلى أن مثل هذا المتحف لا ينتمى إلى عاصمة الولايات المتحدة لأن الإبادة النازية ليست جزءاً من تاريخ أمريكا (أى أنهم وضعوا المتحف فى سياق تاريخى محدد)، وذلك إلى جانب أنها تجربة مؤلمة. ولكن، تم التغلب على هذا الاعتراض الأخير بالإشارة إلى الحائط التجريدى الذى صممه مايا يانج لين لضحايا حرب فيتنام، فهو نصب تذكارى سيُذكِّر المشاهدين بلحظة تاريخية محزنة. وفى نهاية الأمر، تمت الموافقة على تصميم المبنى بعد تعديله، وهو يمتد من شارع ١٤ إلى شارع ١٥ شرقى طريق الاستقلال ليكون بين مبنيين، أحدهما على الطراز الكلاسيكى والآخر على الطراز الفكتورى.

وهنا أثيرت قضية واجهة المعرض، ودار الحوار لا فى إطار جمالى محض وإنما فى إطار معرفى. فواجهة المعارض الموجودة فى المول the Mall تتبع فى معظم الأحيان الطراز النيوكلاسيكى، وهو طراز يحاكى بشكل واع المعمار اليونانى الرومانى الوثنى، أى أنه يشكِّل عودة إلى الحضارة الوثنية التى سبقت عصور الظلام المسيحية، وهى حضارة سادت فيها قيم العقل والتوازن دون غيب أو أساطير، ولذا فإن المعمار يتسم بالبساطة والجلال.

وقد كان مؤسسو الجمهورية الأمريكية مغرمين بهذا الطراز، ولذا نجد أن جيفرسون أسَّس منزله فى مونتشيلو على نفس الطراز، وكانت معظم مبانى واشنطن حتى عهد قريب تتبع هذا النمط.

قرَّر المهندس فريد أن واجهة متحف الإبادة لا يمكن أن تعبِّر عن عصر التنوير والعقل (بالإنجليزية: إنلايتينمنت Enlightenment)، بل لابد أن تعبِّر عن الإظلام واللاعقل (بالإنجليزية: إندارکنمنت Endarkenment). ولذا، تقرر أن تكون واجهة المتحف ومدخله على الطراز التيروليانى (مثل معسكرات الاعتقال والإبادة). وهو يتشابه تشابهاً لا يستهان به مع اتجاه الحداثة الڤيينى (نسبة إلى ڤيينا) الذى ظهر مع نهاية القرن، وذلك من حيث دقة القوس والتفاصيل الكلاسيكية البارزة. وتم تصميم هذا المدخل بناءً على طلب لجنة الفنون الجميلة (ففى التصميم الأصلى، كان هناك إفريز بارز يتصف بأنه مصطنع وينذر بالشؤم ويوحى بالخوف). ويؤدى المدخل إلى صالة الشهادة وهى مبنية من الطوب الخشن ولها سقف زجاجى مُعلَّق على عروق حديدية مكشوفة يسمح بدخول الضوء (الأمر الطبيعى الوحيد الذى لم ينجح النازيون فى القضاء عليه). وهى بذلك تذكِّر المشاهد بمعسكرات الاعتقال وأفران الغاز. ويخيِّم على هذا المعمار الصناعى فراغ معتم ثقيل يوحى بجو من القلق المتعمد، فخطوطه غير مستقيمة. ويوجد فى المتحف سلم متسع عند قاعدته يضيق بالتدريج حتى يُشْعر الزوار بالزحام وكأنهم فى أحد معسكرات الاعتقال.

ويحاول المهندس أن يعبِّر عن إحساسه بعدم الراحة بطرق مختلفة. فعلى سبيل المثال، يوجد فى الحائط الحجرى فى آخر هذه الصالة شقوق. وبوابات الأجنحة معدنية ثقيلة. وتوجد مكاتب موظفى المتحف داخل أربعة أبراج، لتذكِّر الزائر بأبراج المراقبة فى معسكر الإبادة، بل إن المصعد الذى يُستخدَم للوصول إلى هذه المكاتب يجعل الزائر يشعر بعدم الراحة، فهو ضيِّق والإضاءة بيضاء متوهجة، وأبوابه مصنوعة من المعدن الرمادى تُغلَق وتُفتَح بصعوبة كأبواب أفران الغاز. وتضم صالات العرض صوراً وأعمالاً فنية عن الإبادة. وكل مقتنيات المتحف هى أشياء أصلية كانت تستخدم بالفعل فى معسكرات السخرة والإبادة. وتوجد شاشات تليفزيون تُعرَض فيها أفلام تروى أحداث الهولوكوست وأخرى تروى تاريخ معاداة اليهود، ولهذا السبب وضعت الشاشات على ارتفاع متر ونصف المتر حتى لا تسبِّب إزعاجًا للأطفال.

ويُعْطَى كل زائر بطاقة كومبيوتر عليها صورة أحد الضحايا، بحيث يمكنه أن يتابع

قصته من خلال شاشات عرض موجودة فى أماكن مختلفة. ويسمع مُشاهد العرض تسجيلات لأصوات الجنود الأمريكيين الذين حرروا معسكرات الاعتقال وهم يعبِّرون عن إحساسهم بالصدمة العميقة لما يشاهدونه. ويُوجَد فى الدور الثالث شارع من الحجر وكوبرى خشبى يؤدى بالزائر إلى جناح عن جيتو وارسو الذى شهد أعمال المقاومة اليهودية ضد النازيين.

ويُقال إن المتحف لم ينس ضحايا الإبادة الآخرين مثل الغجر وغيرهم، وإنه لم ينس كذلك بعض الأغيار الذين ساعدوا اليهود على الفرار من النازيين، ولذا يضم هذا المتحف قاربًا من ذلك النوع الذى كان الدنماركيون يستعملونه فى إنقاذ اليهود، ولكنه جزء صغير هامشى للغاية فى المتحف.

وهناك، خارج المتحف، صالة أخرى تُسمَّى «صالة الذكرى» بنيت على شكل سداسى وارتفاعها ٧٥ قدمًا وسقفها على هيئة قبة. وكان ارتفاع الصالة فى الأصل ٨٠ قدمًا، كما أن المتحف كله كان من المفروض أن يكون بارزًا فى ميدان المتاحف بنحو ٤٠ قدمًا. ولكن اللجنة أصرت على أن يكون المتحف بمحاذاة المبانى الأخرى، كما تم إنقاص حجم المتحف كله ١٠٪ (يبلغ حجم المتحف ٣٦ ألف قدم مربع، وتستغرق مشاهدته ثلاث ساعات)، ولكن هذا المبنى السداسى يظل بمفرده بارزًا فى أرض المتاحف، لا نوافذ له ولا زخارف على حوائطه سوى اقتباسات من العهد القديم تأخذ شكل نقوش بارزة. كما أن هناك على الحائط كوّات تشبه المحراب الصغير يمكن أن تُوضَع فيها مئات الشموع المشتعلة لإحياء ذكرى ضحايا الإبادة النازية. وستُضَاء هذه الصالة بالنور الطبيعى من ناحية السقف، حيث تكون الحوائط فارغة تمامًا. ولا تختلف هيئة الصالة من الخارج عن داخلها، فهى عارية من الزخارف أيضًا إلا من بعض التفاصيل ذات الطابع الكلاسيكى الصارم. وتعطى الصالة الإحساس بأنها شىء ضخم ومجرد يقف فى أرض المتاحف.

والواقع أن صالة الذكرى تذكر المرء بقدس الأقداس فى هيكل سليمان وهيكل هيرود. بل ويمكن القول بأن المتحف ككل يشبه هيكل سليمان. وإذا كان العبرانيون القدامى يعبدون فى هيكل سليمان إلههم، فإنهم فى متحف الإبادة النازية يعبدون أنفسهم (اليهود أو الشعب اليهودى الذى يتحوَّل هو نفسه إلى الشيم هامفوراش، الاسم المقدَّس والأعظم الذى لا يستطيع أحد أن يتفوَّه به إلا كبير الكهنة فى قدس الأقداس يوم الغفران) بحسبان أن تجربة الإبادة التى حدثت لليهود تجربة تتحدى قدرة الإنسان على الإفصاح عما فى داخله.

وقد وُصف معمار المتحف بأنه تفكيكى ينتمى إلى عالم ما بعد الحداثة. ونحن نرى أن هذا وصف دقيق للنموذج الكامن وراء هذا المتحف ولكل تفاصيله التى يتجلى من خلالها النموذج. ففكر ما بعد الحداثة (التفكيكى) يصدر عن الإيمان بأن العلاقة بين الدال والمدلول (الكلمة ومعناها أو الاسم والمُسمَّى) علاقة عشوائية مترهلة، ولذا فإن اللغة ليست أداة جيدة لتوصيل المعنى أو التواصل بين الناس وكأن الكلام حبر على ورق: حادثة إمبريقية مادية قد لا تحمل مدلولاً يتجاوز وجودها المادى، بل هو كسائل أسود تناثر بطريقة ما على صفحة بيضاء.

ويواكب هذا إدراك الإنسان الغربى بأن كل أشكال اليقين داخل منظومته الحضارية قد تهاوت بتهاوى المنظومات والمرجعيات المعرفية الأخلاقية والإنسانية، الإيمانية وغير الإيمانية، ولذا فإن الواقع الخارجى لا يمكن الوصول إليه ولا يمكن تصنيفه أو ترتيبه، فهو لا مركز له ولا يمكن الحكم عليه ولا يمكن محاكمته، ولذا لا يبقى إلا الشىء فى ذاته، فيصبح هو ذاته دالا ومدلولاً ويصبح هو مرجعية ذاته، أيقونةلا تشير إلا إلى ذاتها. والإبادة هى حدث مرئى يستطيع الإنسان أن يجربِّه، ولكنه لا يمكنه الإفصاح عنه، فالإبادة صورة تكاد تكون دالا بلا مدلول أو مدلولاً لا يمكن لأى دال أن يدل عليه. إن الإبادة هى الأبوريا :aporia الهوة التى تفغر فاها والتى لا قرار لها؛ الهوة التى تنفتح بعد تساقُط كل المرجعيات فلا يرى الإنسان سوى العدم أو الإبادة النازية لليهود. وكيف تم توصيل ذلك؟ عن طريق إعادة خلق جو المعسكرات ومن خلال وضع الأشياء التى استُخدمت فيها أمام المتفرج حتى يجربها دون وساطة أو دوال، والأشياء هنا (مثل الإبادة) هى أيضًا دال بدون مدلول أو مدلول بدون دال، أو دال هو ذاته مدلول، فالشىء هو الاسم والمسمَّى.

وبرغم ذكر بعض الضحايا غير اليهود، فإن المتحف بطبيعة الحال يحاول أن يؤكد أن اليهود هم الضحية، وأن الأغيار تركوا اليهود لمصيرهم (ولعل ذكر الغجر وغيرهم من ضحايا النازى كان نوعًا من ذر الرماد فى العيون وتحسبًا لما قد يثار من ضجة بسبب الرؤية الصهيونية التقليدية التى تجعل اليهود الضحية الوحيدة). ويُذكِّر المتحف الشعب الأمريكى بعدم اكتراثه بالإبادة النازية، وبأن الحكومة الأمريكية رفضت السماح للباخرة سانت لويس عام ١٩٣٩ بالرسو فى الشواطئ الأمريكية برغم أنها كانت تحمل ١١٢٨ لاجئًا يهوديًا فارين من هتلر. وبرغم أنها وصلت حتى هافانا، فإنها أُعيدت إلى ألمانيا ليلاقى الفارون مصيرهم. ورفض الحلفاء أن يقوموا بغارات على معسكرات الاعتقال، ورفضوا كذلك ضرب خطوط السكك الحديدية التى تؤدى إليها. ويشير المتحف كذلك إلى مؤتمر

إيفيان الذى دعا إليه الرئيس روزفلت عام ١٩٣٨ حيث رفض ممثلو بعض الدول الأوربية أن يسمحوا لليهود الهاربين من الرايخ الثالث بالهجرة إليها.

وإذا كان المتحف يُجسِّد أطروحة فكرية أساسية فى تجربة أعضاء الجماعات اليهودية (الإبادة بحسبانها دالاً متجاوزاً يعجز العقل عن الإحاطة به)، وبحسبانها تجربة فريدة فى تاريخ الحضارة الغربية الحديثة، فإن من حقنا أن نثير من جانبنا بعض الإشكاليات، وأن نبيِّن مدى اختزالية النموذج الصهيونى الكامن وراء معمار هذا المتحف. إن الإبادة ظاهرة تاريخية، يمكن تفسير كثير من جوانبها من خلال نماذج مركبة، ومن ثَمَّ يمكن فهمها واستيعابها:

١ـ الإبادة النازية ليست فعلاً فريداً فى الحضارة الغربية الحديثة التى قامت بإبادة سكان الأمريكتين وملايين السود من إفريقيا.

٢ـ برغم أن المتحف قد ذكر الضحايا غير اليهود، فإن التركيز ظل أساسًا على اليهود. والسؤال الذى طرحه الكثيرون هو سؤال ذو مغزى عميق: لماذا لم يتم إقامة متحف عن الإبادة الأمريكية للسكان الأصليين ولتاريخ أمريكا المظلم فى استغلال العبيد السود إلى درجة تكاد تكون مترادفة مع الإبادة؟ ولماذا لم يذكر المتحف عشرات القساوسة الكاثوليك والرعاة البروتستانت الذين ضحوا بحياتهم من أجل اليهود؟

٣ـ هناك الكثير من الحقائق التى قام المتحف بإخفائها، فالمتحف لم يذكر شيئًا عن تعاون كثير من قيادات الجماعات اليهودية (خصوصًا الصهاينة) مع النازيين.

٤ـ تجاهل المتحف سؤالاً مهمًا هو: هل كانت المقاومة اليهودية للإبادة النازية بالقوة المطلوبة؟ وهل كان بإمكان آلة الفتك الألمانية أن تستمر فى الدوران لو رفض ملايين الضحايا أن يتعاونوا مع قاتليهم؟ بل ولنأخذ قضية مثل إنقاذ اليهود، فمن المعروف أن القيادات الصهيونية لم تكترث بذلك كثيراً، بل ومن المعروف أن القيادات الصهيونية كانت تعارض إنقاذ اليهود عن طريق فتح أبواب الهجرة أمامهم فى بلاد أخرى غير فلسطين. وقد جلست مندوبة المُستوطَن الصهيونى فى مؤتمر إيفيان، وكان اسمها جولدا مائير، دون أن تبدى أى اهتمام بعمليات الإنقاذ التى عُقد المؤتمر من أجلها. وبعد الحرب، حينما سُئلت عن سبب عدم اكتراثها هذا، عللته بأنها لم تكن تعرف حجم الكارثة، ولكنها فى الواقع، بوصفها صهيونية، كانت ترى أن هجرة اليهود إلى بلد غير فلسطين هو تقويض للمشروع الصهيونى ومحاولة لإفشال مخططه، أى تهجير يهود العالم أو غالبيتهم إلى فلسطين.

٥ـ احتج الألمان على الصورة المُبتسَرة التى قُدِّمت عن ألمانيا. فتاريخ ألمانيا يمتد عدة مئات من السنين قبل الإبادة، وما يزيد على أربعين سنة بعدها، فلماذا التركيز على هذه الحقبة دون غيرها؟ ولذا، اقترحت الحكومة الألمانية أن يُلحَق جناح عن ازدهار الديموقراطية الألمانية بعد الحرب. وغنى عن القول أن الطلب قد رُفض.

ثانياً: متحف الإبادة فى لوس أنجلوس:

يبدو أن بعض قطاعات الجماعة اليهودية فى الولايات المتحدة بدأت تدرك خطورة احتكار دور الضحية، ولذا نجد أن متحف الإبادة الذى شُيِّد فى لوس أنجلوس (الذى افتُتح فى فبراير ١٩٧٩) يُدعَى «بيت شواه [أى بيت الإبادة] ومتحف التسامح». ولهذا الاسم المزدوج أعمق دلالة، فالمتحف يحاول أن يضع الدائرة اليهودية داخل دوائر إنسانية تاريخية أخرى مشابهة.

تتسم واجهة المتحف بأنها حديثة محايدة، فهى مصنوعة من الجرانيت والزجاج، ويمكن القول إن معمار المتحف كله يتسم بالحداثة (ولا يتحيَّز إلى ما بعد الحداثة). فهو بواجهته وأدواره الأربعة لا يختلف عن كثير من المبانى المحيطة به. وينقسم المتحف إلى قسمين: قسم مُخصَّص للتسامح، وهو يغطى تاريخ التعصب فى الولايات المتحدة منذ إبادة السكان الأصليين (الهنود الحمر) حتى حادثة ضرب رودنى كينج وتبرئة ضباط الشرطة الذين قاموا بضربه. وتتضح حداثة المتحف فى استخدامه التكنولوجيا المتقدمة بشكل مكثف. فحينما تدخل المبنى يقابلك إنسان مكوَّن من ١٠ أجهزة فيديو، يخبرك بأنك: إنسان فوق المتوسط، لا تشعر بأى تعصُّب ضد الآخرين.. ولكنه يستمر فى الحديث ليُبيِّن بعض أشكال التعصب الكامنة فى النفس البشرية. وحينما تتركه، ستجد أمامك بابين: واحد للمتعصبين وواحدا لغير المتعصبين. وبطبيعة الحال، سيتجه الجميع وبشكل تلقائى للباب الثانى، ولكنهم سيكتشفون أنه مغلق (فهل هذا يعنى أن كل البشر متعصبون؟). ثم يدلف المتفرجون إلى صالة يسمعون فيها همسات المتعصبين، ويشاهدون فيها أفلامًا عن إبادة الأرمن والكمبوديين وسكان أمريكا الأصليين فى أمريكا اللاتينية.

أما القسم الثانى، الخاص بالإبادة، فتوجد به صالة الشهادة التى يمكنك فيها أن تسمع التواريخ الشفهية التى يرويها الضحايا، وشهادات من لا يزال على قيد الحياة. وهناك إحياء لذكرى الأغيار الأتقياء «رايتيوس جنتايلز righteous gentiles» ممن ساعدوا أعضاء

الجماعات اليهودية فى محاولة الفرار من النازيين، كما توجد غرفة يمكنك أن تجد فيها تقارير متجددة عن جرائم الكره والتعصب. وكما هو الحال فى متحف إحياء ذكرى الإبادة فى واشنطن، فإن كل زائر فى المتحف يُعطَى بطاقة تحمل صورة أحد الضحايا يمكنه أن يتابع قصة حياته من خلال شاشات العرض المختلفة فى المتحف.

وتوجد فى الولايات المتحدة بضعة مراكز تذكارية ومتاحف أخرى صغيرة مُخصَّصة للإبادة النازية (مركز دالاس التذكارى لدراسات الإبادة ـ مركز الإبادة النازية التذكارى فى متشجان). ويبدو أن من المقرر إقامة متحف فى نيويورك باسم «ذكرى الإبادة النازية ـ متحف التراث اليهودى».

ويذهب بعض المعلقين إلى أن هذه المتاحف لن تؤدى إلى إحياء ذكرى الإبادة وإنما سيتم من خلالها أمركة الهولوكوست، وأن الإبادة النازية ليهود أوربا ستصبح مثل ميكى ماوس وكوكاكولا وماكدونالد وألعاب الأتارى الإلكترونية المسلية. وبعد عدة سنين، ستصبح الإبادة ماركة تجارية مسجلة (De Shoah Business على حد قول المجلة الألمانية دير شبيجل) لا علاقة لها بأوشفيتس وإنما بمتحف فى لوس أنجلوس أو واشنطن. وبالفعل، لاحظت أثناء زيارتى لمتحف واشنطن أن أفواج طلبة المدارس، الذين كانوا يذهبون إلى هناك، كانوا يتصرفون وكأنهم فى رحلة مدرسية تهدف إلى إمتاعهم!

ويعتقد الكثيرون، بناء على المنطق والملاحظة المباشرة، أن إنشاء متاحف الإبادة فى الولايات المتحدة هو مؤشر آخر على الهيمنة الصهيونية واليهودية. ولكن من المفارقات أننا لو تعمقنا بعض الشيء لاكتشفنا شيئًا مدهشًا ومغايراً تمامًا لما نتصور، فمما لا شك فيه أن هذا المتحف تعبير عن قوة الجماعة اليهودية فى الولايات المتحدة. ولكن هل هذا يعنى بالضرورة تعاظُم قوة إسرائيل؟ إن الربط الذى يقوم به العقل العربى بين النفوذ اليهودى والنفوذ الإسرائيلى هو عملية منطقية لا علاقة لها بالواقع المتعيِّن، وهو مثل آخر على ضرورة تجاوز المقولات الإدراكية واللفظية حينما تقوم برصد الواقع. فقد اعترضت الصحف الإسرائيلية على إقامة هذا المتحف وبقوة. فهم يذهبون إلى أنه يوجد فى إسرائيل ضريح ياد فاشيم (النصب والاسم) الذى أُقيم لإحياء ذكرى ضحايا الإبادة. وقد أصبح هذا النصب المزار الأساسى الذى يتعيَّن على كبار الزوار زيارته حينما يذهبون إلى إسرائيل. ويرى المستوطنون الصهاينة أن إسرائيل هى المركز القومى والحضارى والمعنوى ليهود العالم الذين يُشكِّلون بالنسبة لها مجرد الهامش أو الأطراف، ومن ثَمَّ لابد أن يظل المزار الأساسى للشعب اليهودى فى الوطن القومى. ولذا، فإن إقامة متحف لإحياء ذكرى

الإبادة النازية على هذا المستوى فى عاصمة الولايات المتحدة، وآخر فى لوس أنجلوس، يُشكِّل تحديًا لوجهة النظر الصهيونية، ويُشكِّل محاولة من جانب يهود الولايات المتحدة لخلق مسافة بينهم وبين المستوطَن الصهيونى ليزيدوا قوة استقلالهم، وهو ما يعنى إنكار المركزية لإسرائيل. ومن ثم، فإن متاحف الإبادة قد تكون تعبيراً عن مدى قوة الجماعة اليهودية فى الولايات المتحدة، ولكنها لا تُشكِّل تعاظمًا للنفوذ الصهيونى وإنما تحديًا له.

المتاحف فى الدولة الصهيونية:

تضم إسرائيل متاحف كثيرة لأقصى حد، فهى تضم ١٥٠٠ متحف معظمها متاحف آثار. ولكن هناك أيضًا متاحف للتاريخ والعلوم والتكنولوجيا والتاريخ الطبيعى. لكن بعض هذه المتاحف لا يعدو أن تكون غرفة صغيرة فى كيبوتس عُثر فيه على بعض التماثيل أثناء زراعة الأرض. وقد كوَّن موشيه ديان مجموعة كبيرة من الآثار قام بسرقتها (وقد كان مشهوراً بذلك). وبعد موته، قامت أرملته ببيعها للدولة بثلاثة ملايين شيقل، وهو ما أثار حفيظة بعض الصحف التى وصفت هذا الفعل بأنه «موت ثان لديان»، إذ كان يتعيَّن على أرملته أن تكفِّر عن سيئاته بإهداء مجموعة الآثار للدولة. وقبل تناول موضوعنا، قد يكون من المفيد أن نحاول تفسير ظاهرة كثرة عدد المتاحف فى إسرائيل أكثر من أى بلد بالنسبة لعدد السكان. يمكن اختزال الظاهرة فى عبارة أو اثنتين، كأن نقول إن كثرة المتاحف فى إسرائيل يعود إلى «ثراء الدولة الصهيونية» أو إلى «حب اليهود لتضخيم ذاتهم». ولكننا لو استخدمنا نموذجًا تحليليًا مركبًا لوجدنا أن كثرة المتاحف تعود إلى عدة عناصر من بينها أن التجمعُ الصهيونى تجمُّع فسيفسائى يضم جماعات بشرية غير متجانسة أتت كل واحدة منها تحمل حضارتها وتراثها (البولندى أو الروسى أو العربى أو الإثيوبى)، وقد عبَّر هذا عن نفسه فى كثير من المتاحف الإثنوجرافية. كما أن كثيراً من هذه المتاحف يموِّلها أعضاء الجماعات اليهودية، إذ إنها بمثابة حلقة وصل بينهم وبين المُستوطَن الصهيونى، وهى حلقة عاطفية ليس لها أى مضمون سياسى أو دينى، ولذا فهى لا تسبِّب حرجًا ولا إحساسًا بازدواج الولاء. كما أن تمويل المتحف عمل ثقافى إنسانى عام تمامًا مثل زراعة الشجرة، على عكس تمويل المستوطنات فى الضفة الغربية، فهذا عمل سياسى مائة فى المائة. ولذا، يُحجم يهود العالم عن تمويل المستوطنات ولكنهم لا يجدون غضاضة فى تمويل المتاحف. بل إن بعضًا ممن يدفعون التبرعات للمنظمة الصهيونية العالمية ينبهون إلى ضرورة عدم استخدامها فى أوجه سياسية، كما أن المنظمة ذاتها ترفض تمويل المستوطنات فى الضفة والقطاع، على الأقل فى سياستها العلنية.

والمفارقة أن زيادة عدد المتاحف بهذا الشكل الضخم أدَّى إلى الإسهام فى أحد الجوانب السلبية فى الاقتصاد الإسرائيلى، وهو تضخُّم قطاع الخدمات على حساب القطاع الإنتاجى، الأمر الذى يزيد الاقتصاد الإسرائيلى طفيلية وهامشية.

وتوجد فى إسرائيل أنواع وأصناف من المتاحف. فهناك متاحف الفنون القديمة ومتاحف الفنون الحديثة، الإسرائيلية وغير الإسرائيلية، اليهودية وغير اليهودية، وهناك أيضًا متاحف العلوم التى توجد فى أى مجتمع. كما توجد متاحف عن مدينة القدس فى مراحل تطورها كافة، ومتحف عن مدينة تل أبيب، ويوجد متحف يُسمَّى «هاَرتس» (متحف الأرض) يضم عرضًا للزجاج والسيراميك، وهو أيضًا متحف إثنوجرافى يهتم بتاريخ مدينة تل أبيب وتاريخ حروف الهجاء، وهناك قبة سماوية ملحقة به. وهذه المتاحف جميعًا تميزها الخصوصية الاستيطانية التى تميز التجمُّع الصهيونى، وهذه الخصوصية تظهر أول ما تظهر فى وجود عدد من المتاحف تعبِّر عن التاريخ الحقيقى لفلسطين (قبل وصول المستوطنين). هناك متحف روكفلر المتخصِّص فى آثار فلسطين، ومتحف الفلكلور الفلسطينى، ومتاحف الفنون الإسلامية والمسيحية. كما أن الطبيعة العسكرية لنشأة التجمُّع الصهيونى تظهر فى هذا العدد الهائل من المتاحف التى تغطى الجوانب العسكرية الاستيطانية، فهناك متحف للهاجاناه، وآخر للكيبوتسات، وثالث عن الجماعات السرية (العسكرية) الصهيونية قبل ١٩٤٨ وهناك متحف المستوطنات الأولى، ومتحف تاريخ الاستيطان، ومتحف الفصائل اليهودية فى الحرب العالمية الأولى، كما أن هناك متاحف لهرتزل وجابوتنسكى ووايزمان. وقد تم تأسيس متحف للقوات الجوية.

متحف ياد فاشيم:

من أهم المتاحف فى إسرائيل، متحف ياد فاشيم الذى تحوَّل إلى ما يُشبه المزار المقدَّس ليهود العالم. وعبارة «ياد فاشيم» هى عبارة عبرية معناها «النصب والاسم» («إنى أعطيهم فى بيتى وفى أسوارى نصبًا واسمًا، أفضل من البنين والبنات. أعطيهم اسمًا أبديًا لا ينقطع» [أشعيا ٥/ ٥٦]، أى أنه تم مرة أخرى إدخال الهولوكوست فى دائرة التاريخ المقدس. ويقع مُركَّب مبانى هذا المتحف على حافة جبل تطل على قرية عين كريم. ويضم ياد فاشيم صالة الذكريات، وأرشيف الإبادة الذى يضم حوالى ٥٠ مليون وثيقة. كما يضم المتحف ما يُسمَّى «شارع الأتقياء بين الأغيار» الذى غُرست فيه ٥٠٠ شجرة تكريمًا لأشخاص غير يهود ضحوا بأنفسهم أو عرَّضوا أنفسهم للخطر لحماية اليهود. أما صالة

الأسماء، فتضم ما يُسمَّى «صفحات الشهادة» التى تضم حوالى ثلاثة ملايين اسم من أسماء أعضاء الجماعات اليهودية التى قضى عليها النازيون.

أما المناطق المكشوفة، فتضم تماثيل ونصبًا عن الإبادة. وعلى سبيل المثال، يوجد نصب يُسمَّى «أوشفيتس» للمثّالة إلسا بولاك، وهو عبارة عن عمود يوحى بأنه مدخنة أفران الغاز كُتبت عليه أرقام ضحايا أوشفيتس (الضحايا اليهود فقط بطبيعة الحال). أما تمثال «عمود البطولة» للفنان الإسرائيلى بوكى شفارتز، فيحتفى بما يُسمَّى «المقاومة اليهودية». ومن أشهر التماثيل، تمثال نادور جيلد المسمَّى «نصب ضحايا معسكرات الإبادة»، وهو عبارة عن أجسام بشرية نحيفة، تُشبه أسلاك المعسكرات الشائكة ترفع يدها وعيونها نحو السماء. ويوجد ميدان صغير على هيئة شمعدان المينوراه فى نهايته تمثال برتى فينك «نصب الجنود ومحاربى الجيتو والمقاومين» والذى يرمز إلى اليهود الذين أُبيدوا، وتأخذ المينوراه شكل نجمة داود. وهناك سيف صلب ضخم مغمد فى النجمة.

ويلى ذلك ما يُسمَّى «وادى الجماعات التى دُمِّرت» نُقشت فيه أسماء خمسة آلاف جماعة يهودية فى ٢٢ بلداً على بناية صخرية منحوتة فى الجبل. وحوائط صالة الذكرى بُنيت من كتل ضخمة من البازلت المصقول وعلى أرضها الرمادية الفسيفسائية كُتبت أسماء أهم ٢٢ معسكراً للإبادة.

وهناك ما يُسمَّى «النور الأزلى»، كما هو الحال فى المعبد اليهودى، تحت قنطرة أو عقد يحوى رماد الضحايا الذى جُمع من المعسكرات. ويدخل ضوء النهار بين الحائط والسقف، الأمر الذى يؤكد بما لا يقبل الشك أن على الزائر أن يمارس تجربة دينية ولا يحاول أن يفهم شيئًا، فالإيمان غير محاولة التفسير.

متحف إسرائيل:

وهو من أهم المتاحف على الإطلاق، وهو موجود فى القدس، ويضم مجموعة من الأعمال الفنية وغير الفنية، العالمية وتلك التى صُنِّفت بحسبانها يهودية. وهذا المتحف ظاهرة إسرائيلية حقة، فالمبنى تكلف حوالى ٠٠٠ , ٥٣٠ , ٥ دولار وصمَّمه مهندسون إسرائيليون مولودون فى أوربا. وقامت الولايات المتحدة بدفع أول نصف مليون دولار أُنفقت فى تأسيسه، كما قام يهود الولايات المتحدة بدفع مبالغ طائلة مساهمة فيه، وقامت الحكومة الإسرائيلية بتدبير الأرض (التى سُلبت بطبيعة الحال من الفلسطينيين). ومن ثَمَّ، فهو فى تركيبه يُشبه تركيب المستوطَن الصهيونى، أى أنه ممول ومدعوم من الخارج،

ومقومات ولادته واستمراره لا توجد داخله. وهذا المتحف هو، فى واقع الأمر، مجمع متاحف ويتكون من أربعة متاحف:

١ـ متحف بزاليل القومى للفنون. ويضم أعمالاً فنية بعضها عالمى وبعضها صُنِّف بحسبانه يهوديّا.

٢ـ متحف صموئيل برونفمان الإنجيلى والأثرى. ويضم آثار فلسطين عبر العصور.

٣ـ حديقة بيلى روز للفنون التى صممها الفنان اليابانى إيسامو نوجوشى. وتضم بعض أعمال النحت من القرنين التاسع عشر والعشرين.

٤ـ مقام (أو مزار) الكتاب، صممه الفنانان فريدريك كسلر وأرمان بارتوسى، وتُحفَظ فيه مخطوطات البحر الميت.

ومن الواضح أن مجمع المتاحف يجابه مشكلة هوية حقيقية، فالمتحف الأول يضم أعمالاً فنية ليست بالضرورة يهودية، كما أن تلك الأعمال التى صُنِّفت بحسبانها يهودية هى أعمال صاغها فنانون يهود ولكنهم اتبعوا فيها تقاليد فنية من مختلف الحضارات. وإن كان هناك جزء يخص الفن الإسرائيلى، فإنه لابد أن يكون فنّا إسرائيليّا وليس فنّا يهوديّا عامّا. أما المتحف الثانى، الذى يضم آثار فلسطين عبر العصور، فإنه سيتعامل مع تاريخ غير يهودى، فالوجود اليهودى فى فلسطين لا يتجاوز بضع مئات من السنين بينما يمتد تاريخ فلسطين آلاف السنين. فقبل وصول العبرانيين، كان هناك الكنعانيون، كما أن الفلستيين وصلوا مع العبرانيين، وقبل القرن الأول الميلادى كانت العناصر غير اليهودية فى فلسطين تتزايد، وكان اليهود يهاجرون منها إلى كثير من مدن البحر الأبيض المتوسط. وازداد انتشار اليهود بعد تحطيم تيتوس للهيكل، وبعد دخول فلسطين فى التشكيل الحضارى البيزنطى ثم الإسلامى، بدءاً من عهد عمر بن الخطاب وحتى العهد العثمانى. فأى عرض لتاريخ فلسطين سيؤكد هوية فلسطين التاريخية المُركَّبة. وإذا كان لنا أن نؤكد مرحلة تاريخية على حساب أخرى، فإننا نعتقد أن المرحلة الإسلامية هى أهمها على الإطلاق وليست المرحلة العبرانية. فالإسلام لا يزال هو الماضى الحى، أى الماضى المستمر فى الحاضر، ومعظم سكان فلسطين من المسلمين، والمعجم الحضارى السائد هو المعجم الإسلامى. ولكننا لسنا فى مجال الاختيار أو الدفاع عن القضية العربية، وإنما نود فقط أن نُبيِّن أحد جوانب الورطة التى يمكن أن تجابه من يحاول تشييد متحف «يهودى».

أما حديقة النحت فإنها تثير قضية دينية لأن اليهودية حرَّمت التماثيل. كما أن مشكلة الأسلوب الفنى لابد أن تثار هنا وبحدة، إذ لا يوجد بالتأكيد نحت يهودى. ولعل الجناح اليهودى حقّاً هو «مزار الكتاب» الذى يضم مخطوطات البحر الميت وخطابات بركوخبا. ومع هذا، يمكن أن تثار هنا قضيتان:

١ـ مخطوطات البحر الميت كُتبت فى مرحلة لم يكن الفكر الدينى اليهودى قد اكتمل فيها بعد، ولذا فإن هناك أفكاراً عديدة رفضتها اليهودية الحاخامية فيما بعد. بل ويُقال إن فرق الزهاد (الأسينيين)، الذين كتبوا مخطوطات البحر الميت، هم الذين انضموا لصفوف المسيحيين. وهناك نظرية تذهب إلى أن المسيح نفسه كان عضواً فى إحدى هذه الفرق.

٢ـ أما بركوخبا، فقد قاد ثورة عبرانية (يهودية) ضد الرومان فشلت وأدَّت فى نهاية الأمر إلى تدمير البقية الباقية من الوجود اليهودى فى فلسطين. كما أن الحاخامات عارضوا ثورة بركوخبا. وهناك الآن اتجاه فى إسرائيل لإعادة تفسير ثورة بركوخبا بحسبانها ثورة هوجاء تدل على الصلف وعلى عدم فهم الملابسات الدولية. ويذهب يهوشوفاط هاركابى إلى أن الإسرائيليين مصابون بمرض يُسمِّيه هو «أعراض بركوخبا»، أى تبنِّى مواقف تودى بصاحبها إلى التهلكة.

متحف الدياسبورا (بيت هاتسوفوت):

تذهب العقيدة الصهيونية إلى أن ثمة هوية قومية يهودية واحدة عالمية تضم كلاً من يهود العالم ويهود إسرائيل (فلسطين). ولذا، لابد من إقامة متحف يُجسِّد هذه الفكرة. ومن ثَمَّ، قرر المؤتمر اليهودى العالمى عام ١٩٥٩ إنشاء متحف عن يهود العالم يُقَام فى إسرائيل، بحسبانها مركز يهود العالم، وذلك للتعبير عن فكرة الهوية العالمية هذه. وهنا تبدت المشكلة فى أقصى درجات حدتها، إذ اكتشف الصهاينة أن الأعمال الفنية الرفيعة التى يُقال لها يهودية موزَّعة على متاحف العالم، ولذا قرروا أن يكون متحفًا لا يضم أعمالاً فنية تقليدية وإنما تكون معروضاته مُصنَّعة وتعتمد على التكنولوجيا المتقدمة، أى أن يكون متحفًا يتكون من تماثيل توضيحية وشرائح ملونة وبانورامات ومستنسخات، وهو حل ولا شك ذكى. وقد قُسِّم المتحف حسب الموضوع: الأسرة ـ الجماعة ـ العقيدة ـ الثقافة... وهكذا، لأنه لو قُسِّم حسب المناطق الجغرافية أو المراحل التاريخية لاختفت الهوية اليهودية الافتراضية. ولذا، فإن تقسيمه حسب الموضوع ينزع أعضاء الجماعات من

سياقهم حتى يصبحوا يهوداً وحسب، وبشكل عام أعضاء فى أسر يهودية أو جماعات يهودية يؤمنون بعقيدة يهودية واحدة ويعيشون منْ خلال ثقافة يهودية واحدة.

ورغم ذكاء الفكرة والمحاولة، فقد باءت المحاولة فى تصورنا بالفشل، إذ إن عدم التجانس أطل برأسه. ويضم كتاب **قصة الدياسبورا** صوراً لمعظم معروضات المتحف مع التعليقات. وحينما يدخل الزائر المعرض، فإنه يجد عرضًا يُسمَّى «وجوه من خلال الفن»، وهو عبارة عن صور وجوه يهودية من حضارات مختلفة، كل واحد منها تعبير عن نمط عرْقى مختلف عن الآخر (هذا على الرغم من استبعاد اليهود الصينيين والإثيوبيين والهنَود)، فصورة الحاخام من أمستردام بعيونه الخضراء تُبيِّن مدى اختلافه عن صورة السيدة المغربية اليهودية.

ويظهر عدم التجانس فى الجزء الخاص بصور المعابد اليهودية. فمعبد التنيوشول فى براغ، أقدم معبد يهودى فى أوربا، هو مَثَل طيب للمعمار القوطى فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر (والفن القوطى فن مسيحى حتى النخاع)، ثم يليه معبد مدينة كايفنج الصينية الذى لا يختلف عن المعابد الكونفوشيوسية، ويجوارهما معبد ديورا إيوربوس الهيلينى، ومعبد فاس الإسلامى الطراز، ومعبد كوشين الهندى المبنى على الطراز الهندى، وهكذا. وعلى أى حال، وبرغم أن التصنيف حسب الموضوع هو تصنيف بنيوى يُلغى الزمان ويبعد المكان، فإن المكان والزمان يؤكدان أنفسهما.

والدياسبورا تفترض أن ثمة قسراً وإرغامًا، ولكن مما له دلالة أن الاسم الرسمى للمتحف هو «بيت هاتسوفوت». وكلمة «تسوفوت» كلمة عبرية تعنى «الهجرة الإرادية» أو «الهجرة الطوعية» أى «الدياسبورا الاختيارية»، بمعنى أن هؤلاء المشتتين لا ينوون العودة لأرض الميعاد، وأن حالة انتشارهم حالة نهائية إذ اختاروها بمحض إرادتهم. والواقع أن كل هذا يضمر رفضًا للرؤية الصهيونية التى ترى أن الدياسبورا حالة قسرية ومؤقتة، وأن اليهودى إن تُرِك وشأنه فإنه لابد أن يعود إلى وطنه القومى. والاختلاف هنا يُبيِّن مدى عمق الصراع بين يهود العالم والصهيونية. فالصهيونية ترى أن حياتهم خارج فلسطين ليست ذات قيمة وأنها مؤقتة، بينما هم يصرون على أن لحياتهم قيمة كبرى وأنها تستحق الحفاظ عليها. وقد تكون إسرائيل مركز حياتهم، الحقيقى أو المزعوم، لكن المركز لا يُلغى الأطراف. وعلى هذا، فهى «دياسبورا» مؤقتة من وجهة نظر الصهاينة، وهى «تسوفوت» دائم من وجهة نظر يهود العالم.

ملحق (١)
حول المنهج
الموضوعية المادية الاختزالية والتفسيرية المركبة

من أعقد القضايا التى يواجهها دارسو العلوم الإنسانية بل والطبيعية قضية الموضوعية والذاتية، أى قضية علاقة الإنسان بكل تركيبيته (بما يحمله من وعى ورموز وأحلام وأوهام وأفراح وأتراح) بالمادة (التى تتسم بالبساطة النسبية) وبالواقع المادى والإنسانى المحيط به. ومن ثم، فإن القضية وثيقة الصلة بتفسير الظواهر الإنسانية المختلفة، اجتماعية كانت أم اقتصادية أم سياسية.

الإنسان والمادة:

تنطلق هذه الدراسة، وكذلك دراساتى الأخرى، من الإيمان بأن ثمة فارقًا جوهريًا كيفيًا بين الإنسان والطبيعة. والطبيعة، فى تصور الماديين، هى نظام يتحرك بلا هدف أو غاية، نظام واحدى مغلق مكتف بذاته، توجد مقوماته وحركته داخله، ويحوى داخله ما يلزم لفهمه، نظام لا يشير إلى أى هدف أو غرض خارجه. وهو نظام ضرورى كلى شامل تنضوى تحته كل الأشياء. والتفكير الذى يرى أسبقية الطبيعة على الإنسان يستوعبه فيها ويختزله إلى قوانينها ويخضعه إلى حتمياتها بحيث يصبح الإنسان جزءًا لا يتجزأ منها ومنفصلاً نسبيًا عما حوله، ويختفى ككيان مركب متجاوز للطبيعة والمادة له قوانينه الإنسانية الخاصة، أى أن الحيز الإنسانى يختفى ويبتلعه الحيز المادى، وبدلاً من ثنائية الإنسانى والطبيعى تظهر الواحدية الطبيعية/ المادية.

لكن صفات الطبيعة التى سقناها هى ذاتها صفات المادة بالمعنى الفلسفى. لذا فنحن نرى أن كلمة «المادة» يجب أن تحل محل كلمة «الطبيعة» أو أن تضاف الواحدة للأخرى لتصبحا (الطبيعة/ المادة)، وذلك لكى نفك شفرة الخطاب الفلسفى الذى يستند إلى فكرة

الطبيعة، ولكي نفهمه حق الفهم وندرك أبعاده المعرفية المادية. وقد فك هتلر شفرة الخطاب الفلسفي الغربي بكفاءة غير عادية حينما قال: «يجب أن نكون مثل الطبيعة، والطبيعة لا تعرف الرحمة أو الشفقة». وهو قد تَبعَ في ذلك كلاً من داروين ونيتشه، وانطلق من واحد من أهم التقاليد الأساسية في الفلسفة الغربية!

ويمكن القول إن الظاهرة الطبيعية مكونة من عدد محدود من العناصر المادية يمكن حصرها ورصدها، على عكس الظاهرة الإنسانية التي تدخل في تكوينها عناصر مادية ونفسية وتراثية وثقافية، ولذا فإننا إن درسنا ظاهرة طبيعية دراسة متعينة كان بوسعنا أن نحدِّد علة (أو علل) ظهورها على عكس الظاهرة الإنسانية التي يصعب حصر كل أسبابها. ويلاحظ أن الظواهر الطبيعية تطرد على غرار واحد بغير استثناء، أما الظاهرة الإنسانية فلا يمكن أن تطرد بنفس الطريقة، فكل جماعة بشرية تختلف في كثير من النواحي عن الجماعات البشرية الأخرى، كما أن كل عضو في جماعة عادة ما يكون متفرداً في بعض النواحي عن بقية أعضاء الجماعة التي ينتمي إليها، ولذا فإننا لا يمكن أن نحدد قانونًا اجتماعيًا واحدًا يتجاوز الزمان والمكان.

والظاهرة الطبيعية تتسم بأنها لا تملك إرادة حرة ولا وعيًا ولا ذاكرة، وهي صفات من صميم إنسانية الإنسان. كما أن الظواهر الطبيعية لا تتأثر بالتجارب التي تجرى عليها، أما الإنسان، إن أُخضع لتجربة معملية، فإنه سيتصرف بطريقة تختلف تمامًا عن سلوكه العادي في حياته اليومية: فالإنسان يملك وعيًا بنفسه وبما يدور حوله. ولعل هذا يجعلنا نأخذ موقفًا محايداً من الظاهرة الطبيعة - وهو أمر مستحيل في علاقتنا بالظاهرة الإنسانية. ويلاحظ أن معدل التحول في الظواهر الطبيعية يكاد يكون منعدمًا ويتم وفق نظام كوني، أما معدل التحول في الظاهرة الإنسانية فهو أسرع بكثير، ولذا فإن الإنسان كائن له تاريخ، وهو تاريخ ثرى متنوع. وينم مظهر الظاهرة الطبيعية عن مخبرها، فهي لا باطن لها (على الأقل حسب حدود إدراكنا الإنساني)، أما الإنسان فظاهره لا يشاكل باطنه.

لكل هذا يمكن دراسة الظاهرة الطبيعية بردها إلى عناصرها (الطبيعية/ المادية) الأولية. أما الإنسان فلا يمكن رده إلى قانون عام ولا يمكن فهم كل جوانبه ولا تفسيره تفسيراً كاملاً، ولا يمكن رصده بطريقة نمطية اختزالية، بل ولابد أن يظل باب الاجتهاد مفتوحًا بالنسبة له: إن عالم الإنسان عالم مركب، محفوف بالأسرار، أما عالم الطبيعة (والأشياء والمادة) فهو عالم أحادي بسيط إذا ما قيس بعالم الإنسان، ومن ثم فإننا نجد أن الحيز الإنساني مختلف عن الحيز الطبيعي المادي ومستقل عنه. وعلى الرغم من أن الإنسان

يوجد فى الطبيعة، فإنه ليس جزءًا عضويًا فيها، لأن فيه من الخصائص ما يجعله قادرًا على تجاوزها وتجاوز قوانينها الحتمية، وصولاً إلى رحابة الإنسانية وتركيبيتها (وهذا هو مصدر ثنائية الإنسانى والطبيعى التى تسم كل الأنساق المعرفية الدينية والإنسانية الهيومانية humanistic).

وقد يكون من المفيد فى محاولتنا للتمييز بين الإنسان والطبيعة/ المادة أن نميِّز بين المركب والبسيط. و«المركب» هو الذى يشتمل على عناصر كثيرة متشابكة، ويقابله «البسيط»، وهو الذى يشتمل على عنصر واحد أو عدة عناصر غير متشابكة. ونحن نميِّز أيضًا بين «التجاوز والتعالى»من جهة و«الحلول والكمون» من جهة أخرى، و«التجاوز» ومثله «التعالى»يعنى أن يرقى الإنسان ويتعالى على حدوده الطبيعية والمادية وإن ظل داخلها. ويمكن أن يطبَّق هذا المفهوم على الإله فنقول إن الإله «يتجاوز» كل حدود الزمان والمكان، فهو منزَّه عنهما وعن عالم الطبيعة/ المادة وعن الإنسان. و«الكمون» و«الحلول» فى تصورنا هو على عكس التجاوز والتعالى، أن توجد داخل الطبيعة/ المادة القوانين المحركة لها، فهى قوانين حالَّة وكامنة فيها ولا يمكن لأى كائن تجاوزها، كما أن الإله فى الإطار الحلولى الكمونى يحل فى مخلوقاته ويتوحد بها.

وعلى ذلك، فإن هناك رؤيتين للإنسان: واحدة تراه بحسبانه إنسانًا طبيعيًا (ماديًا) أى جزءًا لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، يُردُّ إليها ويخضع لقوانينها الحالة والكامنة فيها، ومن ثَمَّ فهو كائن يتسم بالبساطة البالغة، وهذا هو الإنسان الطبيعى/ المادى. وهو ليس ظاهرة تاريخية حضارية متميزة، ففضاؤه هو الفضاء الطبيعى/ المادى، وحدوده هى حدود الطبيعة/ المادة. ويُعرَّف هذا الإنسان فى إطار مقولات طبيعية/ مادية ويمكن أن يرد إليها: وظائفه البيولوجية (الهضم ـ التناسل ـ اللذة الجنسية)، ودوافعه الغريزية المادية (الرغبة فى البقاء المادى ـ القوة والضعف ـ الرغبة فى الثروة ـ المنفعة المادية)، والمثيرات العصبية المباشرة (البيئة المادية ـ غدده ـ جهازه العصبى). فهو يعيش حسب قوانين الطبيعة/ المادة، ملتحم عضويًا بها، لا توجد مسافة بينه وبينها، يسرى عليه ما يسرى على الظواهر الطبيعية من قوانين. يخضع لحتميات القانون الطبيعى/ المادى ويتحرك مع حركة المادة لا يتجاوزها. ويمكن أن نضيف هنا أن ثمة رؤية أخرى ترى الإنسان بوصفه كائنًا روحانيًا وحسب. وبرغم اختلاف هذه الرؤية الروحية عن الرؤية المادية، فإنهما يشتركان فى اختزاليتهما وواحديتهما، فكلاهما يرد الإنسان إلى عنصر واحد، (روحيًا كان أم ماديًا)، وسنركز فى دراستنا على الرؤية الطبيعية/ المادية للإنسان.

وثمة رؤية ثانية (ولم نقل ثالثة لأننا صنفنا الرؤيتين السابقتين على أنهما رؤية واحدة)، تنظر إلى الإنسان بحسبانه جزءاً يتجزأ من الطبيعة/ المادة، فهو جزء منها ولكنه فى ذات الوقت منفصل عنها. وهو ولا شك مكون من جسد طبيعى/ مادى خاضع لقوانين الحركة والمادة، ولكنه فى ذات الوقت يحوى الأسرار واللامحدود والمجهول والغيب، ولذا يتشابك داخله المحدود مع اللامحدود، والمعلوم مع المجهول، والجسد مع الروح، والبرانى مع الجوانى، والسبب مع النتيجة، والعقل مع القلب، وعالم الشهادة مع عالم الغيب. ولا يمكن أن يُرد مثل هذا الإنسان إلى عالم الطبيعة/ المادة، كما لا يمكن أن يُختزل إلى صيغ مادية واحدية بسيطة (ولا إلى صيغ روحية واحدية بسيطة)، فهو جزء من الطبيعة/ المادة لكنه قادر على تجاوزها، إذ إن ثمة مسافة تفصل بينه وبينها، وهو كائن حر مسئول، كائن حضارى تاريخى يعيش داخل كل من الطبيعة والتاريخ، جوهره الإنسانى مختلف عن الطبيعة/ المادة (ولذا نسميه «الإنسان الإنسان»أو «الإنسان الربانى»)، فهو قادر على تجاوز الطبيعة.

والإنسان/ الإنسان، لأنه ليس ظاهرة طبيعية/ مادية بسيطة، لا يدرك واقعه بشكل حسىٍّ مادىٍّ مباشر، إلا فى حالات نادرة تتسم بالبساطة، كأن تلسع يده سيجارة أو يدخل فىّ عينيه جسم صلب. فهو ليس مجموعة من الخلايا والأعصاب والرغبات والدوافع المادية التى يمكن أن يُردُّ لها فى كليتها (كما يزعم الماديون)، وسلوكه ليس مجرد أفعال وردود أفعال مشروطة، تتحكم فيها قوانين الميكانيكا أو البيولوجيا (كما يرى بعض السلوكيين). فعقله ليس مجرد مخ طبيعى/ مادى، صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات المادية، تعكس الواقع المادى كله وبحذافيره وكأنها آلة فوتوغرافية، بل عقل يبقى ويستبعد ويهمِّش ويركز، وهو مستقر كثير من الخبرات والمنظومات الأخلاقية والرمزية، ومستودع كثير من الذكريات والصور المخزونة فى الوعى واللاوعى، ولذا فهو عقل مبدع له مقدرة توليدية.

وحينما يسلك الإنسان، فإنه لا يسلك بوصفه رد فعل للواقع المادى بشكل مباشر شأنه فى هذا شأن أى كائن طبيعى، وإنما بوصفه رد فعل للواقع كما يدركه هو بكل تركيبيته، ومن خلال عقله المبدع الذى يتفاعل ويقيِّم، ومن خلال ما يسقطه على الواقع من أفراح وأتراح، أو أشواق ومعان، أو رموز وذكريات، ومن خلال المنظومات الأخلاقية والرمزية التى تحدد له مجال الرؤية، فكل هذه العمليات المركبة هى التى تمنح الإنسان ذاتيته وخصوصيته، وتمنح كل فرد فرادته، حتى يصبح من الصعب أن يتم التنبؤ بسلوكه من خلال القوانين المادية والطبيعية العامة.

الموضوعية (المادية المتلقية):

بعد هذا التمييز الأساسي بين الإنسان والطبيعة/ المادة، ننتقل الآن إلى مشكلة التفسير. لاحظنا أن الظاهرة الإنسانية ظاهرة مركبة لدرجة عالية، ولا يمكن ردها إلى قانون مجرد عام، كما لا يمكن رصدها كما ترصد الكائنات الطبيعية/ المادية. ومع هذا، يتصور بعض الباحثين أننا يمكننا أن نرصد الواقع الإنساني مثلما نرصد الواقع الطبيعي/ المادى. لكن الأمر غير ذلك. فالإنسان إن رأى قطعة من الحجر تسقط أمامه، فإنه سيرى حجراً وحسب، ولن تتحرك مشاعره، بل وسيحاول تحاشيه إن كان متجهًا نحوه. ولكن نفس الشخص إن رأى طفلاً يسقط، فهل سيأخذ الموقف المحايد نفسه ويقف متفرجًا، أم أن الأمر سيكون جد مختلف؟! وإن كتب باحث دراسة عن قطيع من الغنم وأخرى عن مجموعة من الأطفال في إحدى رياض الأطفال فهل يمكن أن يتبع نفس المنهج ونفس المصطلح والأسلوب؟!

للإجابة عن هذه الأسئلة، لابد أن نتناول التضمينات الفلسفية للموقف الموضوعى المحايد (أو الذى يدَّعى الحياد) الذى يتصور أنه يمكن رصد الظواهر الإنسانية مثلما ترصد الظواهر الطبيعية/ المادية (ولنسم هذا الموقف «الموضوعية المادية المتلقية»). الواقع أن هذا النوع من الموضوعية ينطلق من تصور أن العقل السليم إن هو إلا صفحة [مادية] بيضاء أو سطح شمعى سلبى بسيط محايد، فهو كالآلة تنطبع عليه المعطيات والمدركات الحسية وتتراكم، وأن هذا العقل السليم يرصد بحياد شديد دون أن يشوه أو يغيِّر أو يعدِّل أو يبدِّل. ومن هذا المنظور الموضوعى المادى، فإن الواقع نفسه واقع بسيط، وثمة قانون مجرد عام يسرى على الظواهر الطبيعية وعلى الظواهر الإنسانية وعلى جسد الإنسان وعقله. والحقائق، كل الحقائق، عقلية وحسية وقابلة للرصد الموضوعى فى كل جوانبها وأبعادها. وهذه الحقائق تترابط من تلقاء نفسها داخل عقل الإنسان حسب قوانين الترابط (الآلية) الطبيعية (المادية)!

كل هذا يعنى أن إدراكى لا يختلف عن إدراك الآخر، وأن ما أدركه يتفق مع ما يدركه الآخرون، وأن الإفصاح عن هذا الإدراك أمر بسيط، وأن المعرفة هى مراكمة الحقائق، وأن عملية التراكم هذه ستؤدى إلى التوصل إلى معرفة موضوعية عالمية خالية من التحيزات تنطبق على كل الظواهر الإنسانية فى كل زمان ومكان. ودراسة الظواهر فى إطار الموضوعية (المادية المتلقية) تأخذ شكل دراسة موضوعات لا إشكاليات، والصفات العامة المطلوب توافرها فى الأطروحات التحليلية هى: البساطة ـ الوضوح ـ الدقة ـ التجردُّ ـ الانفصال عن القيمة.

وكل هذا يعنى أن الموقف الموضـوعى (المادى المتلقى) يتطلب تجرُّد الباحث من ذاتيته وخصوصيته الحضارية بل والإنسانية، ومن عواطفه وحواسه وذاكرته وحسه الخلقى وكليته الإنسانية، بحيث يمكن أن يسجل ويصف بحياد شديد، وأن يدرس الواقع جزءاً جزءاً. فالواقع مكوَّن من مضامين، والمضامين مكوَّنة من وحدات بسيطة مستقلة (وليس مجموعة من العلاقات المتشابكة). بل إن الموضوعية المادية المتلقية تلغى فكرة الغاية والقصد والهدف، فهى أفكار مرتبطة بالظاهرة الإنسانية وحدها، فالطبيعة (كما نرصدها) لا تعرف لا الغاية ولا القصد ولا الهدف. ولأن الموضوعية المادية المتلقية تؤكد فكرة المشترك بين الإنسان والطبيعة، فإنها تفضل الدقة الكمية التى يمكن استخدامها فى دراسة كل من الإنسان والطبيعة، ولذا فهى تستبعد بقدر الإمكان عناصر الإبهام وعدم التحدد.

وانطلاقًا من مثل هذ التصورات، تم الحديث عن حيادية العلْم، وعن وحدة العلوم (أى أنه لا يوجد فارق حقيقى بين مناهج العلوم الطبيعية التى تَدرس الظواهر الطبيعية ومناهج العلوم الإنسانية التى تدرس الظواهر الإنسانية). وأصبحت الموضوعية المادية المتلقية، بالتدريج، الموضوعية الفوتوغرافية بل الببغائية، فتم تمرير التحيزات المختلفة بحسبانها رؤيات محايدة عالمية، وتم هدم الإبداع والخصوصية والهوية، وفى نهاية الأمر ثم استبعاد الفاعل الإنسانى.

التبعية الإدراكية:

وقد سقط الخطاب التحليلى العربى فى تحليله للظواهر فى الموضوعية المادية المتلقية، وبالتالى أُسقط بعد الإدراك من حسابه وأسقط معه خصوصية الظواهر التى يدرسها فسقط فى التعميم وتلقى المقولات الإدراكية والتحليلية الجاهزة، ولذا فإن رصدنا للظواهر المختلفةً لا يعدو أن يكون تلقيًا وتقبلاً لما هو قائم، وهكذا، فإننا نجد أن كثيراً من الدراسات تقوم بتوثيق ما نعرف مسبقًا دون أى تعميق لرؤيتنا أو إضافة لإدراكنا.

وقد أدَّى هذا إلى ما سماه أحد علماء الاجتماع الغربيين «إمبريالية المقولات»- أى أن تقوم إحدى القوى بتحديد النماذج المعرفية والمقولات التحليلية الأساسية بطريقة تعكس إدراكها للواقع وتخدم مصالحها وتستبعد إدراك الآخرين وتهمل مصالحهم. ويبدو أننا نخضع تمامًا لإمبريالية المقولات الغربية وأننا سقطنا بشكل شبه كامل فى التبعية الإدراكية. فقد تلقينا المعلومات من الغرب ومعها نماذجه المعرفية ومقولاته التحليلية الكامنة. وتتضح تبعيتنا الإدراكية حينما نتحدث عن الحضارة الغربية وحينما نتحاور بشأنها ونتخذ مواقف

معها أو ضدها، إذ إننا عادةً ما نفعل ذلك بناءً على المعطيات التى تسمح لنا هذه الحضارة بالاطلاع عليها داخل أطر جاهزة ونماذج معرفية مسبقة أعدها مفكرون غربيون، فنطرح نفس الأسئلة التى يطرحونها هم عن حضارتهم ومن منظورهم، أى أننا ندرك الحضارة الغربية لا بشكل مباشر وإنما كما يشاء لنا أصحابها إدراكها. بل إننا بدأنا ننظر إلى أنفسنا من خلال المقولات التحليلية لعالم الغرب ونماذجه الإدراكية. ولذا، فقد بدأ الإنسان العربى يرى نفسه متخلفًا مهما بذل من جهد ومهما أنتج من روائع، وبدأ يحكم على نفسه بالهزيمة فى المعركة قبل دخولها. والواقع أن التبعية الإدراكية ليست تبعية اقتصادية وحسب (وإن كانت تترجم نفسها إلى ذلك)، وإنما هى بالأساس تبعية عميقة كامنة تتغلغل فى أسلوب الحياة (بما فى ذلك النشاط الاقتصادى) وفى رؤية الذات ورؤية الآخر.

ولنبدأ برؤية الآخر، ضاربين مثلاً على ما نقول من الثورة الفرنسية التى يعرف معظمنا أحداثها ابتداءً من اجتماع ملعب التنس وانتهاءً بحروب الثورة الفرنسية وظهور نابليون. نحن نعرف كل هذه الأحداث تمام المعرفة، ولكن ماذا عن فاندى Vendee؟ بل ما هى فاندى هذه؟ يجب علىّ أن أتحلى بشىء من الشجاعة وأعترف إننى لم أكن قد سمعت عنها من قبل إلى أن قامت معركة فى فرنسا بين بعض مؤرخى الثورة الفرنسية بشأنها، فعرفت أنها ثورة اندلعت فى غربى فرنسا (١٧٩٢ ـ ١٧٩٣)، وقد أشار لها أحد المراجع بأنها «ثورة مضادة» قضت عليها قوات الثورة بوحشية بالغة، حتى إن المؤرخ الفرنسى بيير شونو (الأستاذ فى السوربون) قال: «إن قوات الثورة الفرنسية لم تكن تحاول إخماد التمرد وحسب، بل وقامت بعملية إبادة (هولوكوست) كانت فى فظاعة الإبادة النازية وأكثر فاعلية منه». وقال وسترمان، جنرال الثورة الفرنسية، الذى أخمد التمرد: «لقد دست على الأطفال بسنابك خيلى وذبحت النساء حتى لا يلدن أى متمرد بعد ذلك». ويجب أن نتذكر أن هذه هى كلمات تمثل ثورة الحرية والإخاء والمساواة التى أرسلت بقواتها الاستعمارية إلى مصر والشرق.

قد يقول البعض إن كل هذا فى سبيل «التقدم»، لكن بعض المؤرخين يذهبون الآن إلى أن الثورة الفرنسية أبطأت عملية تحديث فرنسا التى كانت قد بدأت تحت حكم الملكية المطلقة، وأنها من ثم أعطت إنجلترا الفرصة لتصبح القوة الصناعية الكبرى فى القرن التاسع عشر. وأعترف أننى لا يمكننى الأخذ برأى هذا الفريق أو ذاك، وبالذات بخصوص فاندى التى لا أعرف عنها الكثير، أو بخصوص التطور الاقتصادى فى أوربا،

فالذى أعرفه عن هذا الموضوع هو أحداث بعينها تعبِّر عن رؤية محددة للثورة الفرنسية تتناقلها المراجع الغربية والمراجع العربية التى تنقل عنها (فالأحداث التى تتحدى هذه الرؤية يتم استبعادها تمامًا أو يتم تهميشها).

ونحن، فى الواقع، حينما نطرح أسئلة بخصوص أى ظاهرة، فإننا لا نطرحها من وجهة نظرنا وإنما ننساق دائمًا وراء تلك الأسئلة التى يطرحها الغرب والتى تلقيناها منه بموضوعية متلقية بالغة، وهى أسئلة تعبِّر عن رؤيته ومصالحه. ولنأخذ، على سبيل المثال، قضية الأسرة، وهى قضية أصبحت لا تعنى الإنسان الغربى كثيراً بعد أن تصاعدت معدلات التحديث والعلمنة وتآكل نظام الزواج والأسرة وقبل تمامًا هذه الحقيقة بوصفها نتيجة حتمية «للتقدم». ولهذا لا تسأل كتب التاريخ الغربية عن عدد الأطفال غير الشرعيين فى فرنسا بعد اندلاع الثورة الفرنسية، ولا عما حدث لنسبة الطلاق.. هل ارتفعت أم انخفضت أم ظلت على ما هى عليه؟ ولكن أليس من الواجب علينا، ونحن على عتبات هذا المستقبل العقلانى المادى الحديث الذى يُبشر به بعض كبار مفكرينا، أن نسأل مثل هذه الأسئلة حتى نعرف بطريقة «علمية» شاملة ومركبة أحداث الثورة لا بحسبانها مجرد وقائع وإحصاءات برانية وإنما بوصفها حقائق جوانية تركت أثراً عميقًا على الإنسان؟ ولقد فتشت عن الإجابة وعرفت أنه بعد اندلاع الثورة بثلاثة أعوام زادت حالات الطلاق زيادة ملحوظة، كما أن عدد الأطفال غير الشرعيين زاد زيادة هائلة.

وقد دأبت على إثارة الشكوك بخصوص قضية «إعلان حقوق الإنسان»، لا لأننى معاد لهذه الحقوق أو رافض لها وإنما لأننى أدرك أنها قاصرة إلى حدٍّ ما، ولأن هذا الإعلان جعل الفرد المنعزل البسيط (الإنسانَ الطبيعى البورجوازى) نقطة البدء والانطلاق. وأقترح بدلاً من ذلك «إعلان حقوق الأسرة»(الأسرة بحسبانها وحدة اجتماعية أساسية مركبة). ولعل الحقائق الخاصة بالأطفال غير الشرعيين بعد الثورة الفرنسية (وفى أوربا منذ ذلك التاريخ، وفى كل العالم بعد ذلك) قد تُعطى شيئًا من الترجيح للمفهوم الذى أطرحه. فمن الواضح أن حقوق الإنسان لا تتضمن الأطفال الذين لم يولدوا بعد! والأطفال غير الشرعيين هم نتاج ذكر وأنثى استمتعا بـ «حقوق الإنسان الفرد»وحرياته (كما حددها الغرب) فى لحظات لم يفكرا فى أثنائها فى حقوق الأطفال. ولا يمكن أن نصدر إعلان حقوق الإنسان ثم نحاول الآن إصدار إعلان تكميلى بحقوق المرأة ثم نصدر إعلانًا ثالثًا لحقوق الأطفال وهكذا. إن هذه العملية غير عقلانية بالمرة لأنها أهملت فى البداية الوحدة التحليلية الاجتماعية الحقيقية الواحدة، وهى أن

الإنسان بوصفه كائنا اجتماعيا ينتمى إلى أسرة ومجتمع، وأحلت محله الإنسان بوصفه ذرة منعزلة، كائنا مكتفيا بذاته (وكأنه وحش الغابة) لا وجود له إلا فى ذهن روسو وهولباخ وفولتير وغيرهم من مفكرى عصر العقل والاستنارة البورجوازيين.

وتظهر التبعية الإدراكية بصورة فكاهية فى تحديد مؤشرات التقدم والتخلف. فعلى سبيل المثال، حتى بداية السبعينيات (قبل «اندلاع» ثورة البيئة)، كان استخدام المبيدات والأسمدة الصناعية يُعدُّ من مؤشرات التقدم. وقد قبلنا هذا ساعتها وكنا نحاسب أنفسنا على هذا الأساس، إلى أن اكتشف الغرب أن هذا التقدم يؤدى إلى السرطان وتدمير التربة، فأصبح استخدام المبيدات والأسمدة الصناعية من مؤشرات التخلف. وقد أصبح استخدام التليفونات والسيارات ودرجة التنقل من مؤشرات التقدم (دون حساب تكلفتها كما حدث مع المبيدات). وقد ضرب الأستاذ عادل حسين ـ رحمه الله ـ مثلاً طريفًا على التبعية الإدراكية فى مجال مؤشرات التقدم، فأشار إلى أن بعض «العلماء» يتبنون استخدام الكرسى مؤشرا على التقدم والتخلف، فمن استخدمه كان متقدمًا ومن لم يستخدمه كان متخلفًا. ثم يشير بعد ذلك إلى حقيقة فى غاية الأهمية، وهى أن الكرسى جزء من التشكيل الحضارى الغربى استخدمه الغربيون حينما كانوا فى أدنى مراحل تخلفهم وكان بعضهم لايزال يضحى بالقرابين البشرية (فى أجزاء من أوربا مثل البلاد السلافية). وقد استخدم الغربيون الكرسى لا لتقدم أحرزوه وإنما لسبب مادى وجيه للغاية وهو برودة الأرض، ولعلهم كانوا يقدمون الضحايا البشرية جلوسًا على الكراسى! وهناك شعوب أخرى، مثل اليابانيين والعرب، لم يستخدموه وهم فى أقصى تقدمهم. ولا يمكن الزعم مثلاً بأننا أصبحنا الآن أكثر تقدمًا من عرب العصر العباسى الأول (وقد كانوا يفترشون الأرض) لأننا نجلس على الكراسى من طراز لويس السادس عشر أو حتى الخامس عشر، كما لا يمكن أن نزعم مثلا أن وكيل وزارة الصناعة فى بلادنا أكثر تقدمًا من مدير شركة «سونى» اليابانية لأن الأول يعود إلى منزله ويجلس على كرسى بينما يعود الثانى فيخلع رداءه الأوربى ويرتدى رداءه اليابانى التقليدى ويجلس على الحصير ويستريح! لقد تحول الكرسى إلى مؤشر للتقدم بسبب انكسارنا من الداخل وتبعيتنا الإدراكية. وقد سمعت مرة بحثًا لأحد جهابذة علم الاجتماع المصرى استخدم «عدد ساعات الاستماع للموسيقى السيمفونية» معيارا للتقدم والتخلف ـ ويا له من معيار هزلى سخيف يؤدى إلى نتائج عنصرية كريهة، إنه يشبه من بعض الوجوه عالمًا غربيًا حكم على فنون بلده بالتخلف لأنها لا تضم فن الخط Calligraphy، ولأن المبانىَ العامة فيها لا تزينها مأثورات مكتوبة بخط جميل. والواقع أن الخط فن مقصور على الحضارات الشرقية، وقد وصل هذا الفن

إلى قمة ازدهاره عند العرب والمسلمين لأسباب دينية وحضارية خاصة بهم وحدهم، وبالتالي فهو لا يصلح معيارا عالميا لقياس التقدم والتخلف.

الشيء نفسه ينطبق على كثير من الأفكار والنظريات التي ترد لنا من الغرب، إذ نحن نتلقاها في سلبية موضوعية مذهلة ونقوم بتطبيقها على أنفسنا بكفاءة شديدة دون أن ندرس شيئًا عن جذورها أونعرف شيئًا من خصوصيتها الغربية، ودون أن نعرف إلا القليل عن تضميناتها الفلسفية، فنحن ننقل ما يُراد لنا نقله داخل الأطر القائمة الجاهزة. ولنأخذ فرويد كمثال. قام الباحثون العرب بنقل كثير من أفكاره وبترجمة أعماله بدرجات متفاوتة من البراعة والدقة، ويمكن للإنسان العربي الآن أن يحيط إحاطة كافية بفكره وأعماله من خلال المكتبة العربية. ولكنك إن طالعت هذه الكتب العربية، لن تجد أيًّا منها يتحدث مثلاً عن الخلفية الاجتماعية والإثنية لفرويد الذي عاش في فيينا في القرنين التاسع عشر والعشرين: هل كان المجتمع الذي يعيش فيه فرويد والذي زوده بالقيم مجتمعًا متماسكًا صحيًا أم كان مجتمعًا متآكلاً غير متماسك (حتى لا نستخدم مصطلحات أخلاقية مثل «منحل»أو «مريض»فنثير بذلك ضدنا حفيظة «العلماء»الذين يفضلون لغة علمية محايدة)؟ والواقع أن فيينا كانت قبل الحرب العالمية الأولى من أكثر المجتمعات عنصرية في أوربا وقد ازدهرت فيها الأحزاب ذات التوجه العنصري. ومما له دلالته أن أكثر الكتب شيوعًا في أوربا في هذه الفترة كانت الكتب العنصرية، وهذا أمر منطقي، فهذه هي مرحلة الإمبريالية وتقسيم العالم التي شاعت إبانها الفلسفات الداروينية والنيتشوية والتي أعلنت أن الخالق قد انسحب من الكون أو حل فيه ثم مات (حسب رأي نيتشه المعلن ورأي داروين الكامن ورأي معظم فلاسفة عصر التحديث والتصنيع). ويبدو أن مجتمع فيينا كان متمركزاً بشكل متطرف وغير عادي حول فكرة اللذة. ويُلاحَظ انتشار الأمراض السرية بين أعضاء النخبة في أوربا في تلك الفترة (ومما له دلالته أن كلاً من نيتشه فيلسوف العدمية والعنصرية والنازية، وهرتزل فيلسوف العنصرية الصهيونية، كانا مصابين بمرض سري عجَّل بوفاتهما). ولا يوجد عندي في الواقع إحصاءات اجتماعية عن أعضاء الجماعة اليهودية التي كان فرويد ينتمي إليها. ولعلنا لو عرفنا بعض الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والحضارية في خلفية فرويد لأمكننا أن نكتشف ملامح جديدة في فكره ربما تكون خافية علينا، ولأمكننا أن نطرح أسئلة مختلفة عن تلك التي يطرحها العلماء الغربيون الذين يعيشون تحت نفس الظروف.

وماذا عن القبَّالاه اللوريانية وميراث فرويد اليهودي؟ إن بحثت في المكتبة العربية فلن

تجد كتابًا جادًا واحدًا فى هذا الموضوع إلا كتاب الدكتور صبرى جرجس **التراث اليهودى الصهيونى والفكر الدينى** (وهو كتاب قام بتأليفه عالم معروف يُشار إليه بالبنان ومع هذا يتم تجاهله تمامًا من قبل المتخصصين). ويبدو أن القبَّالاه اللوريانية هذه تشكِّل إطاراً معرفيًا لأفكار فرويد وكافكا والفلسفة التفكيكية (وقد وُصفت هذه القبَّالاه بأنها تؤله الجنس وتجنس الإله). ولعل من المفيد أن نعرف علاقة القبَّالاه اللوريانية بالغنوصية التى يتواتر ذكرها الآن فى الكتابات الدينية والفلسفية والأدبية وكأننا فى القرن الأول الميلادى. وأعتقد أنه من الصعب فهم التحديث والحداثة وما بعد الحداثة دون فهم كامل للقبَّالاه (اليهودية ثم المسيحية).

فى الآونة الأخيرة ثارت زوبعة بنيوية ثم أخرى تفكيكية. كما بدأت تثور زوبعة ما بعد التفكيكية وما بعد الحداثة وما بعد هذا وذاك! فهل حاول أحد ممن يعرض هذا الفكر الأدبى والفلسفى أن يبيِّن علاقته بمدارس تفسير التوراة عند اليهود؟ يحدثنا رولان بارث عن «لذة النص» وهى لذة ذات طابع جنسى (ولذا يتلاعب هذا «الفيلسوف» بكلمات مثل «نصى» (تكستوال Textual) و«جنسى» (سيكشوال Sexual) ولنترجمها «جنصى» حتى يمكننا أن نلعب نحن أيضًا). فهل يعرف أحد ممن تحدثوا عن لذة النص هذه أن هذا مفهوم قديم عند المفسرين اليهود للتوراة، وأن إحدى مدارس التفسير (المتأثرة بالقبَّالاه اللوريانية) تشبِّه التوراة بامرأة عارية تقف خلف حجب يتساقط الواحد منها تلو الآخر إلى أن نصل إلى أعمق مستويات القراءة الذى يشبَّه بالجماع الجنصى؟ وإذا كنا نتحدث عن التفكيكية واللذة، فهل لكل هذا علاقة بتآكل فكرة المعنى فى الحضارة الغربية؟ هل التفكيكية هى الأخرى تعبير عن تزايد معدلات العلمنة؟ هذه هى بعض الأسئلة التى كان يجدر بمن ينقلون الفكر البنيوى والتفكيكى وغيره من الأفكار أن يطرحوها بدلاً من نقل الأفكار وكأنها حقائق مطلقة ظهرت كاملة دون مقدمات أو أسباب فيزيدون من تبعيتنا الإدراكية بدلاً من أن يزيدونا معرفة وحكمة.

وتظهر التبعية الإدراكية الناجمة عن الموضوعية المادية المتلقية فى الخطاب السياسى العربى والمصطلحات التى يستخدمها المحللون، فمن الواضح أننا نفشل دائمًا فى أن نسمى الأشياء ونترك الآخر يصنفها ويسميها لنا، لكن من يُسمى شيئًا يصنفه ويضعه داخل خريطة إدراكية كبرى تنبع من إدراكه ومصالحه. على سبيل المثال، حينما نكتب تاريخ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين فى العالم، فإننا نتحدث عادة عن «المسألة الشرقية» وعن «رجل أوربا المريض» مما يجعلنا ننظر إلى الدولة العثمانية (التى

كانت، برغم ضعفها واستبدادها، تحمى شعوبها من الهجمة الاستعمارية الغربية التى عصفت بالعالم بأسره) فننظر إليها بحسبانها «رجلاً مريضًا» وحسب، وننسى «رجل أوربا النهم المفترس»، أى الإمبريالية الغربية التى كانت تبيد سكان إفريقيا آنذاك بعد أن كانت قد أبادت أعداداً هائلة من سكان الأمريكتين الأصليين، وبعد أن أبادت سكان أستراليا ونيوزيلندا، والتى كانت تقوم باستعباد سكان آسيا وتخوض حربًا لتسويق الأفيون فى الصين لنشر التقدم فى ربوعه! ننسى هذا الرجل النهم الذى دس السم فى طعام الرجل المريض، كما ننسى أنه لو تُرِك الرجل المريض وشأنه فلربما شفاه الله وعافاه على يد «رجل مصر الفتى». ولكنه النموذج الإدراكى المستورد من الغرب بموضوعية مادية بالغة والذى يجعلنا ننظر إلى أنفسنا وتاريخنا من خلال عيون غربية!!

ومن أكثر الأمثلة دلالة على فشلنا فى تسمية الأشياء وإدراكها من منظورنا «نحن»، لا من منظورهم «هم»، تسميتنا للمستوطنين الصهاينة. فنحن نسميهم «الروّاد»، ويتفلسف بعضنا ممن يعرفون العبرية ويقولون «حالوتسيم» أى «الروّاد» والـ «حالوتسيوت» أى «الريادة». وهكذا تتوارى الحقيقة، ويضيع المتلقى العربى فى محاولة نطق كلمة أعجمية مخارجها الصوتية غريبة عليه. كما أن كلمة «الرواد» تحمل فخامة غير عادية وإيحاءات إيجابية، فالرائد دائمًا فى المقدمة يرتاد الصعب والمجهول. نقول هذا ونحن نعرف فيما بيننا وبين أنفسنا أنهم مغتصبون لأرضنا وأنهم استولوا عليها بقوة السلاح الغربى لا بسلاحهم هم، وبدعم من العالم الاستعمارى لا بجهودهم الذاتية. أما الفلاحون الفلسطينيون، فى أواخر القرن الماضى، فكانوا ينظرون إلى هؤلاء الرواد/ الحالوتسيم ويسمونهم «المسكوب»نسبة إلى موسكو «مسكفا» أو «مسكبا»وهى تعنى عندهم الأجانب أو الدخلاء ـ ويالها من تسمية بسيطة دالة تصل إلى لب الظاهرة كما نخبرها نحن لا كما سماها صاحبها الذى أراد إخفاءها وتعميتنا!

وتظهر سخافتنا غير العادية فى قولنا «معاداة السامية» وهى ترجمة للعبارة الغربية anti-Semitism، وهى عبارة بلهاء تعادل بين اليهود والساميين وتقرن بينهما، مع أن العبرانيين القدامى لم يشكلوا سوى خلية حضارية صغيرة تابعة بشكل يكاد يكون كاملاً للتشكيلات السامية الكبرى، مثل تشكيلات البابليين والآشوريين والآراميين، وهى التى ورثها التشكيل العربى/ الإسلامى. وتُعدُّ اللغة العربية أهم اللغات السامية على الإطلاق حسب رأى علماء اللغات السامية، فلو صح استخدام المصطلح للإشارة إلى أحد فإنما يجب أن يشير لنا نحن العرب. ولكن الحضارة الغربية فى القرن التاسع عشر لم تكن قد

وصلت إلى هذا المستوى المعرفى بعد، ولهم عذرهم فالمعرفة لا تأتى دفعة واحدة. كما أن الفكر العنصرى الغربى المعادى لليهود كان يحاول استبعادهم بحسبانهم عناصر داخل التشكيل الحضارى الغربى ففرّق بين الآريين والساميين وفضّل الفريق الأول على الثانى. فكانت عبارة «معاداة السامية»هذه تعبيراً عن جهل غربى وعن عنصرية غربية وعن صهيونية غربية كامنة تهدف إلى التخلص من اليهود والإلقاء بهم فى أرض فلسطين. ونحن نقوم بموضوعية بلهاء بترجمة المصطلح ونقول «معاداة السامية»مع أنه كان من الممكن ببساطة شديدة أن نقول «معاداة اليهود»دون أن نستورد المصطلح المتحيز ضدنا والخاطىء فى حد ذاته.

والصراع العربى/ الإسرائيلى يُعدُّ فى جانب منه صراعًا على تسمية الأشياء، فالأرض الواقعة بين سوريا والأردن ومصر نسميها نحن «فلسطين» بينما يسميها الصهاينة «إسرائيل». ونحن نسمى سكانها «الفلسطينيين» وهم يسمونهم «سكان المناطق» إذ إنه لا وجود لفلسطين ولا للفلسطينيين فى المصطلح الصهيونى. ونحن نسمى الوجود الصهيونى فى فلسطين «الاستعمار الاستيطانى الإحلالى»، ونحن نصف هذا الوجود بأنه «اغتصاب» وهم يسمونه «عودة لأرض الميعاد»، أو «أرض الأجداد». وقد تنبَّه الصحفى الإسرائيلى روبت روزنبرج لهذا الجانب فى الصراع فقال فى مقال له فى **الجيروساليم بوست** تحت عنوان «ينامون بعمق فى إسرائيل» «قل لى كيف تصف المناطق وراء الخط الأخضر، سأقول لك من أنت: محتلة؟ محررة؟ مهزومة؟ مُدارة؟ يهودا والسامرة وغزة؟ قل لى كيف تصف الأحداث التى تقع هناك وسأقول لك من أنت: اضطرابات عادية؟ شغب؟ هيجان؟ قمع؟ مبالغة إعلامية مؤقتة؟ حرب؟».

والمصطلحات لا توجد فى فراغ وإنما داخل أطر إدراكية تُجسد نماذج معرفية. وقد وقعت آخر محاولة لسلب الإنسان العربى حقه فى تسمية الأشياء بحسن نية حينما طالب بعض الكُتّاب العرب إسقاط كلمة «انتفاضة» ذاتها وإحلال كلمة «ثورة»محلها لأن الثورة فى تصورهم هو عمل أكثر عنفًا وجذرية من الانتفاضة. ونحن لا نعترض على كلمة «ثورة» بوصفها تسمية عامة لما يحدث هناك وتجمع بينه وبين الظواهر المماثلة فى التراث العالمى، ولكننا نرى أن للانتفاضة خصوصيتها التى يجب أن نعبِّر عنها. ولو حللنا تفكير الكُتّاب الذين يعترضون على كلمة «انتفاضة» لاكتشفنا أنهم متأثرون بالتراث اللغوى والمعرفى الغربى وتقبلوه بموضوعية مادية بالغة، وهو تراث يرتب المحاولات الإنسانية لرفض القهر ترتيبًا هرميًا يستند إلى التجربة التاريخية لدى الإنسان الغربى، حيث يوجد

فى قاعدة الهرم «أعمال الشغب riots»، تعلوها «التمردات insurrections» ثم «العصيان rebellion»، وأخيراً توجد فى قمة الهرم «الثورة revolution» بكل ما تحمله الكلمة من معانى الانقطاع الكامل والرفض التام للنظام القديم وطرح رؤية جديدة.

الواقع أن هذه التقسيمات اللغوية نابعة لا من عبقرية اللغات الأوربية وحسب وإنما من التجربة الحضارية التاريخية الغربية ذاتها حيث توجد عدد من الانقطاعات الكاملة: كان عصر النهضة رفضًا للعصور الوسطى ورفضًا للدين والكنيسة.. وهناك كذلك الثورتان الفرنسية والبلشفية وهما تجربتان تاريخيتان ليس لهما ما يشبههما فى التشكيلات الحضارية الشرقية، فهما يشكلان ما يشبه الانقطاع الكامل عما سبق؛ يشكلان هدمًا كاملاً للنظام القديم، ورفضًا جذريًا للدين وللقيم الأخلاقية المرتبطة به ويطرحان رؤية جديدة للعالم والإنسان. وكل هذا أمر مفهوم فى إطار التاريخ الغربى، وعلينا فهمه واحترامه.

ويبدو أن التغيير داخل التشكيلات الحضارية الشرقية يأخذ شكلاً مغايراً يحتفظ بقدر من الاستمرارية (ربما بسبب الامتداد الزمنى لهذه التشكيلات وكثافتها التاريخية). فالثورة الماوية فى الصين، رغم كل ديباجاتها الماركسية اللينينية، احتفظت بكثير من التقاليد الصينية، سواء على مستوى العقيدة أو السياسة. وانتقال اليابان إلى العصر الحديث تم فى إطار الحفاظ على التراث والهوية (مما حدا ببعض علماء الاجتماع أن يطرح مصطلح «رأسمالية إقطاعية» ليصف النظام الاقتصادى اليابانى). وكذلك فقد طرح الإسلام نفسه دينا توحيديا جديدا لا يشكل انقطاعًا عن الأديان التوحيدية التى سبقته بل استمراراً لها وتصحيحًا لمسارها. وأعتقد أن الشرق الإسلامى ظل يتمتع بقدر كبير من الاستمرارية حتى نهايات القرن التاسع عشر.

والواقع أن كلمة «انتفاضة» مناسبة تمامًا للتعبير عن هذه الاستمرارية، فهى مشتقة من فعل «نفض»، فنقول مثلاً للعمل المناهض «نفض الثوب» بمعنى «حركه ليزول عنه ما علق به». ولعل هذا وصف دقيق للعمل المناهض للاستعمار الاستيطانى الصهيونى الذى لم يضرب جذوراً فى تربتنا الجغرافية والتاريخية، فهو مثل الغبار الذى علق بالثوب الفلسطينى ولم يمس الجوهر. ويقولون أيضًا «نفض المكان» أى «نظر جميع ما فيه حتى يعرفه»، وهذا تكتيك معروف لدى شباب الانتفاضة. ويقولون أيضًا «نفض الطريق» أى «طهره من اللصوص». ويقال «النفضة»، وهى الجماعة الذين يُبعثون فى الأرض متجسسين لينظروا هل فيها عدو أو خوف، وهذا أيضًا تكتيك آخر للمنتفضين. وتحمل الكلمة أيضًا معانى الخصوبة فيقال: «نفض الكرم» أى «تفتحت عناقيده». ويقال، وهذا

هو الأهم، «نفضت المرأة» أى «كثر أولادها»، و«المرأة النفوض» هى المرأة الكثيرة الأولاد، أى المرأة التى لا تكف عن الإنجاب مثل الأنثى الفلسطينية. وانظر كذلك إلى تعبير مثل «نفض عنه الكسل»و«نفض عنه الهم» وكذلك «انتفض واقفًا» وهى كلها اصطلاحات تعنى أن ما يحدث الآن كان هناك دائمًا، لكنه كان متواريًا وحسب.

ونحن لا نرفض فى الواقع كل المصطلحات والكلمات الغربية، ولا نطالب بضرورة اتخاذ «بدائل»عربية لها، لكننا نرفض الموضوعية المادية المتلقية، فهذا فى تصورى تردٍّ كامل وتقبُّل موضوعى مادى غير مشروط للنموذج المعرفى الغربى، بل ويساهم فى ترويجه، إذ إنه يعطيه وجهًا عربيًا إسلاميًا يخبئ واقعًا غربيًا. وهذا الموقف يشبه من بعض الوجوه مهندس الديكور الذى يبنى شقة غربية من جميع الوجوه، ثم يضيف لها قطعة «أرابيسك» أو «ركنا عربيا»ليمسك بتلابيب هوية آخذة فى التآكل. نحن لا نتحدث عن بدائل (وكأن المصطلحات قطع غيار) وإنما نطالب بمنهج جديد فى تناول الظواهر وفى تسمية الأشياء.

وعلى أى حال، فإن ظاهرة «الثورة»يمكن أن ندرسها داخل التشكيل الحضارى الغربى وداخل التشكيلات الأخرى، وأن ندرك مضامينها الكثيرة وقوانينها المتنوعة (فالثورة ليست ظاهرة طبيعية بسيطة لها قانونها المادى العام)، وأن نتفاعل معها ونأخذ منها دون أن نتخلى عن خريطتنا المعرفية. إننا نحترم خصوصيتنا مثلما نحترم الخصوصية الغربية وكل الخصوصيات الأخرى التى سندركها. وفى تصورى أننا من خلال إدراكنا لخصوصيتنا سندرك خصوصية الآخرين. ولا شك فى أن اصطلاح «ثورة»، كما هو متداول، يتسم إما بكثير من العمومية وإما بكثير من الالتصاق بتجربة الغرب فى تمرده على الظلم، ولذا فهو لا يصلح لوصف التجارب المغايرة بسبب عموميته الزائدة وخصوصيته المتطرفة، أى أنه ليس اصطلاحًا علميًا بالمرة، بل ويمثل محاولة لفرض مفاهيم واصطلاحات من التاريخ الغربى على أحداث التاريخ العربى. إننا يجب أن ننطلق من خصوصيتنا عند دراسة التجربة الغربية فى الثورة (وفى النكوص عنها . . . وإلا فبم نفسِّر ما حدث فى الاتحاد السوفيتى؟). ويجب علينا أيضًا أن نتفاعل مع هذه التجربة دون أن نضطر إلى أن نطلق على «الانتفاضة»(بكل ما تحمله من معانى الخصب والاستمرار والتجذر الواثق من نفسه) اسم «ثورة»(بكل ما تحمله هذه الكلمة من معانى الانقطاع والبداية الجديدة). يجب علينا أن نفعل ذلك دون أن نفصل الانتفاضة عن التراث الثورى الإنسانى الذى لا تشكل التجربة الغربية فيه سوى جزء من كل.

إن الثورة انقطاع، أما الانتفاضة فعودة لما سبق واسترجاع للهوية التى سُلبت حتى تصبح «إسرائيل» مرة أخرى «فلسطين» كما كانت دائمًا عبر التاريخ، وكما ستكون بإذن الله فى المستقبل. وفى اختيارهم لكلمة «انتفاضة»، وضع المناضلون الفلسطينيون يدهم على واحدة من أهم خصائص تحركهم التاريخى المبارك، وهو تحركهم داخل إطار الهوية التى تمتد من الماضى عبر الحاضر إلى المستقبل، ورفضهم للتبعية السياسية والاقتصادية والإدراكية. ولا يمكننا أن ننسب لشباب الانتفاضة الذين اختاروا المصطلح المعرفة الدقيقة بكل هذا والإدراك الواعى له، ولكننا لا يمكن أيضًا أن ننكر إحساسهم الحضارى السليم بلحظتهم التاريخية أو ارتباطهم المباشر بتراثهم أو إعراضهم النفسى والمعرفى عن النموذج الهرمى الغربى. لقد آثروا أن يحملوا عَلم الانتفاضة بكل المدلولات العميقة والدالة لكلمة «انتفاضة» التى لا نظير لها فى اللغات الأوربية. ولا شك فى أنهم، فى العالم الغربى ذاته، أدركوا خصوصية الانتفاضة، ولذا فإنهم يكتبون الكلمة كما هى بحروف لاتينية دون محاولة للبحث عن مرادف لها فى معجمهم اللغوى.

والواقع أن موضوعية المادية المتلقية تؤدى إلى التقبُّل المباشر للأفكار والمعلومات وإلى التبعية الإدراكية. فهل الذاتية، بحسبانها مضاد الموضوعية هى المخرج؟ للإجابة عن هذا السؤال، نحاول تعريف مصطلح «ذاتى». والذاتى هو «الفردى»، أى ما يخص شخصًا واحدًا، والذاتى فى الميتافيزيقا هو رد كل وجود إلى الذات، والاعتداد بالفكر وحده، و«الذاتية» تعنى أن التفرقة بين الحقيقة والوهم لا تقوم على أساس موضوعى وإنما على أساس أحكام الذات، ولذا فإنه لا يمكن أن توجد حقيقة مطلقة. وإن وُصف شخص بأن تفكيره «ذاتى»، فإن هذا يعنى أنه اعتاد أن يجعل أحكامه مبنية على شعوره وذوقه. ويُطلق لفظ «ذاتى» توسعًا على كل ما كان مصدره الفكر لا الواقع، ومنه «الأحكام الذاتية» (مقابل «الأحكام الموضوعية») وهى الأحكام التى تعبِّر عن وجهة نظر صاحبها وشعوره وذوقه. وبحسب الرؤية الذاتية، فإن معرفتنا بالواقع (عن طريق خبرتنا الذاتية الخاصة وتجربتنا الفريدة ووعينا وإدراكنا) محدودة تمامًا. وبالتالى، فإن الرؤية الذاتية لا يمكنها أن تؤدى إلى قيام العلم ولا حتى إلى التواصل بين البشر.

التفسيرية:

التلقى الموضوعى المادى للمعلومات يؤدى إلى تراكم المعلومات الصماء التى لا تقول شيئًا والتى تخفى كثيرًا من الرؤى والتضمينات الفلسفية والمعرفية المتحيزة، كما أن المعرفة

الذاتية لا تفيد كثيراً في عملية معرفة العالم الخارجي . . فكيف يمكن فك هذه العقدة؟ كيف يمكن التوصل إلى معرفة دقيقة وواعية للعالم الخارجي في ظل هذه المفارقة المعرفية؟ لابد أن نبدأ برفض مصطلحي «ذاتي» و«موضوعي» اللذين يؤديان إلى عملية الاستقطاب هذه: عالم موضوعي مادي لا قسمات له ولا ملامح ولا معنى، وذلك في مقابل رؤية ذاتية منغلقة تمامًا على نفسها لا علاقة لها بالعالم المحيط بنا. وعلى ذلك، فإن معيارنا لا ينبغي أن يكون الدقة أو كم المعلومات أو مدى مطابقة معلوماتنا للواقع وإنما المقدرة التفسيرية للمصطلح أو الأطروحة. فإن كان المصطلح قادراً على تفسير عناصر الواقع بتبايناته وتشابكاته فهو «أكثر تفسيرية» (وهي عبارة تحل محل مصطلح «موضوعي»)، وإن أثبت المصطلح قصوره التفسيري فهو «أقل تفسيرية» (وهي عبارة تحل محل مصطلح «ذاتي») .

وعلى ذلك، فإن «التفسيرية» تتمرد على كلٍّ من موضوعية المادية المتلقية والذاتية المغلقة، فهي تنطلق من تقبُّل ثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة وبالتالي ثنائية الذات والموضوع، ولا تحاول إلغاءهما وإنما تحاول الوصول إلى المنطقة التي تلتقي فيها الذات بالموضوع، فهي تستعيد الفاعل الإنساني في كل ثنائياته: في قوته وضعفه، وفي نُبله وخسته، وفي حدوده وقدراته، وفي خضوعه لجسده وفي تجاوزه له. ويمكننا أن نحدد السمات الأساسية للمنهج التفسيري ومنطلقاته فيما يلي:

١- الظاهرة الإنسانية مختلفة بشكل جوهري عن الظاهرة الطبيعية المادية، ولا يوجد قانون عام واحد أو عدة قوانين تسري على كل من الظواهر الإنسانية والطبيعية/ المادية. فالمكونات التراثية والنفسية للظاهرة الإنسانية تجعل من المستحيل التوصل لمثل هذا القانون. فكل إنسان له منحناه الخاص، كما أن الظواهر الإنسانية المتماثلة تختلف باختلاف الزمان والمكان.

٢- العقل الإنساني ليس كيانًا ماديًا وكمّا سلبيًا متلقيًا، بل هو كيان مبدع له مقدرات توليدية. والواقع بدوره ليس كمّا ماديًا بسيطًا جامدًا، فهو مستويات مختلفة ودوائر متداخلة متصلة منفصلة، ولكل ظاهرة منحناها الخاص وفرادتها.

٣- العلاقة بين العقل والواقع ليست علاقة بسيطة ولا آلية. فالذات، بما تحمل من أساطير وهموم وأوهام وخيال وأيديولوجية ونوايا وذكريات، عنصر أساسي في عملية الإدراك. وإفصاح المدرك عن إدراكه ليس أمراً بسيطًا.

٤- لا يمكن دراسة ظاهرة الإنسان والظواهر الإنسانية مثلما نرصد الظواهر الطبيعية، ولا

يمكن أن نسجل سلوك الإنسان فردا أو جماعة كما نسجل سلوك النملة وجماعات النمل. ولذا، لا يمكن الاكتفاء بدراسة السلوك الخارجي للإنسان، بل لابد من فهم دوافعه الداخلية (وكما أسلفنا، فإن ثمة فارقًا بين الحجر والطفل اللذين يسقطان من عل، وبين قطعان الأغنام ورياض الأطفال، وبين الطبيعة/ المادة والإنسان). فمثل هذه الرؤية القاصرة (بغض النظر عن لا إنسانيتها المقيتة) هي رؤية غير دقيقة لأن الدوافع (خيِّرة كانت أم شريرة)، وأشكال الوعي (مهما يكن زيفها وانفصالها عن الواقع المادي)، والمعنى (أي الدلالة الداخلية التي يراها الإنسان فيما يقع له من أحداث وفيما يحيط به من ظواهر) مهما تكن سطحيته أو عمقه، تشكل جزءاً أساسيًا من الواقع الإنساني.

٥- التفسيرات السريعة المباشرة تختزل الظواهر في بُعد واحد روحي أو مادي، وهي لا يمكن أن تقدم تفسيراً كافيًا للظواهر الإنسانية. ولذا، لابد من بذل المحاولة للتركيب المستمر بدلاً من السقوط في صيغ اختزالية («إن هي إلا كذا»)، ولابد أيضًا من تنويع المقولات التحليلية التي يمكنها أن ترصد الشيء ونقيضه. وأن تصل إلى النماذج الكامنة في الخطاب أو وراء الظواهر.

٦- لا يمكن الاكتفاء باستعادة الفاعل الاقتصادي أو الاجتماعي أو الجسماني أو الطبيعي وحسب، أي الفاعل الإنساني في علاقته المادية المباشرة مع واقعه المادي، أو في علاقة مع الملابسات المادية (الاجتماعية أو الاقتصادية. . . إلخ) المحيطة به، وإنما يجب استعادة الفاعل الإنساني، الإنسان الإنسان، أي الإنسان بكل تركيبيته وأسراره وفاعليته وإبداعه التي تجعله يتجاوز بيئته المادية الطبيعية المباشرة وتجعل من العسير رده في كليته إليها، فهو كائن قابل للانتصار والانكسار من الداخل والخارج.

٧- مواجهة الواقع (المادي والإنساني) بصيغ لفظية وقوالب إدراكية جاهزة وصور نمطية وثنائيات صلبة (سالب/ موجب، معنا/ ضدنا) تؤدي إلى تقبل ما هو قائم دون تساؤل أو إلى اختزاله إلى ما نعرفه عن الظاهرة، مما يحول دون توسيع الأفق وإدراك الظاهرة في خصوصيتها. ولذا، لابد من النظر للظواهر بطريقة مستقلة بحيث نرصدها كما نراها نحن في كل تركيبيتها وتنوعها وكما ندركها نحن لا كما يدركها الآخر أو كما يصورها لنا. ولابد من الاقتراب من الظواهر بعقل متفتح لا يخشى من الاجتهاد في محاولة تجريد الحقيقة من جماع الحقائق ومن كم التفاصيل المتناثرة (الموضوعية المادية) التي يواجهها.

٨ـ لا بد أن يبتعد الباحث عن التعميم الكاسح الذى لا يفيد كثيراً فى الفهم المتعمق للظاهرة ولا تقدم خريطة تفصيلية تشمل كل أبعاد الواقع التى تنفعنا فى الممارسة اليومية. هذا لا يعنى رفض التعميم بل يجب ألا نصدِّق ما يقوله بعض التجريبيين والوضعيين (فى العالم الغربى بالأساس) من أن التعميم والتجريد أمران يجب الابتعاد عنهما بقدر المستطاع ومن أنهما يجب أن يستندا إلى التجريب وحده وإلى ما يدرك بالحواس الخمس وحسب. إن التجريد والتعميم أمران أساسيان وضروريان للفكر الإنسانى، فنحن نقول «أخلاقيات العالم الغربى» أو «الرومانسية» أو حتى «الصهيونية» فإننا نكون قد فكرنا من خلال تعميمات واستخدمنا مقولات ليس لها أساس تجريبى ولا يمكن إدراكها بالحواس الخمس وإنما توصلنا لها من خلال نماذج عقلية افتراضية تساعدنا على تصنيف معطيات الواقع، وهى مقولات لا يمكن أن ندرك العالم ونصنِّفه ونعرِّفه ونتعامل معه دونها. وبدون تعميم، لا يمكن أن يكون هناك إبداع. فمن خلال التعميم (وتجريد النماذج الكامنة) نصل إلى علاقات الأشياء كما ندركها من خلال تجاربنا ونصل إلى تعريفات يمكن لتجاربنا التاريخية الخاصة أن تنضوى تحتها.

بل يمكننا القول إنه بدون المقدرة على التعميم والتجريد الخلاق لا يمكن أن نحقق أى تحرر من الواقع المباشر، وواقعنا العربى ـ أى حاضرنا ـ هو واقع ساهم الغرب فى صياغته عن طريق جيوشه وسلعه ومفاهيمه. وإذا استمر الآخرون فى القيام بعملية التعميم بالنيابة عنا، من خلال تجاربهم هم ومن خلال إدراكهم، فإنهم سيلقون علينا بمقولاتهم جاهزة إما أن نقبلها فنخضع لرؤيتهم فنسقط فى «إمبريالية المقولات»، أو نرفضها فنقف فى مهب ريح التفاصيل المتناثرة.

ومن أهم الأمثلة على ما نقول تعريف كلمة «قومية» أو «أمة» كما هو شائع فى العلوم الاجتماعية. هذا التعريف ناتج عن التشكيل الحضارى الغربى فى القرن التاسع عشر، أفرزته الحضارة الغربية الصناعية الرأسمالية (والاشتراكية) بعد قرون من الحروب بين كل دول ومقاطعات أوربا، وأعقب تبنيه عدة حروب صغيرة وحربان عالميتان تمت كلها فى إطار هذا المفهوم. وقد تم تصدير هذا التعريف لنا ـ ولكل دول آسيا وإفريقيا ـ وبدأنا نحكم على أنفسنا وعلى تجربتنا الحضارية من منظوره، بل ويبدأ بعضنا يتحدث عن «الشعوب العربية» أو عن «الشعوب المتحدثة بالعربية» بحسبان أننا لسنا أمة. ولكن من يستخدم مثل هذه العبارات يقول فى واقع الأمر إننا لسنا أمة بالمعنى الغربى للكلمة.

لكل هذا، يجب ألا نرفض التعميم بل أن نصر عليه، ولكن على أن يكون منطلقه

جميع التجارب التاريخية والحضارية فى كل من الشرق والغرب. بل ويمكن أن يكون التعميم مؤقتًا، وهو أمر مقبول طالما أنه يفسر جوانب من الواقع، وهو ما يسمَّى بالتعريف الإجرائى ـ أى التعريف القادر على تفسير جوانب مهمة من الظاهرة موضع الدراسة ولكنه لا يدَّعى أنه تعريف جامع مانع يشمل كل الظواهر المماثلة.

إن ما يجب أن يحدد موقفنا ليس هو مدى دقة التعميم أو مدى تطابقه مع الواقع بشكل مجرد وإنما مدى مقدرته التفسيرية وملاءمته للمستوى التحليلى الذى اختاره الباحث لنفسه، أى مدى ملاءمته للواقع الذى يجرى تفسيره بحيث يمكن الوصول إلى مستوى تعميمى معقول يمكن قراءة الواقع المركب من خلاله. وضبط المستوى التعميمى أو التخصيصى يشبه فى الواقع ضبط التجارب العملية. فلو كان الحديث عن معدل الجريمة فى مدينة ألمانية فى القرن التاسع عشر فإن المستوى التحليلى لا يسمح بالحديث عن الحضارة الغربية إلا بوصفها عنصرا واحدا من بين عناصر أكثر خصوصية ومباشرة. ولكن لو كان الحديث عن «أزمة المجتمع الحديث» فإن الحضارة الغربية تصبح مقولة أساسية ومستوى تعميميّا مقبولاً لأنه يتفق مع المستوى التحليلى، أى أن مستوى التجريد لابد أن يتطابق مع المستوى التحليلى.

وهذا فى تصورنا هو مشكلة البنيويين الذين يجابهون الظواهر مسلحين بنماذج رياضية كمية، ويحاولون الوصول إلى مستوى تجريدى عال ومعادلات رياضية يطبقونها على النصوص والظواهر بغض النظر عن المستوى التحليلىّ وبغض النظر عن طبيعة الظاهرة، ولذا فإن مثل هذه النماذج غير قادرة على التعامل مع خصوصية الأعمال الأدبية، ولا مع تاريخية الظواهر الاجتماعية، ولا مع الإنسانية المركَّبة للإنسان. ونحن لا ننكر هنا جدوى المستوى التجريدى العالى، مهما بلغ ارتفاعه، ولكننا نبين عدم جدواه بالنسبة لمستويات تحليلية تكون خصوصية الظاهرة وتاريخيتها أكثر أهمية من جوانبها العامة التى تشترك فيها مع ظواهر أخرى. قال الرسول صلى الله عليه وسلم «لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى»، مؤكداً على تساوى كل البشر وعلى إنسانيتهم المشتركة، وبذا تصبح التقوى مقياسًا واحداً ينطبق عليهم كلهم فى كل زمان ومكان. ولكنه، مع هذا، أكد على هوية كل منهم، وهى هوية لها خصوصيتها وتاريخيتها. فتوجه للعربى وللعجمى ولم يطلب من أى منهما التنازل عن هذه الهوية.

٩ـ منهج الموضوعية المادية المتلقية يترجم نفسه إلى رصد سطحى ومباشر للظواهر وإلى حشد لكم هائل من المعلومات ورص الأفكار جنبًا إلى جنب، ولذا نجده يفرز ما أسميه

«التفكير المضموني أو المعلوماتي» ، وهو تفكير لصيق بالمعلومات التي يتلقاها الباحث ويسطح الظواهر التي يدرسها ولا يحاول تجاوزها . ولذا فإن النظم التصنيفية ذات الطابع المضموني ليست جيدة ولا مفيدة . إن التفكير المضموني يبدأ عادةً من الشواهد الملموسة والقرائن الجزئية ـ أي من مكونات المضمون أو العناصر المختلفة له ، ولذا فهو يظل حبيس هذا المضمون وحبيس الأجزاء ، لا يمكنه أن يصل إلى الكل إلا بصعوبة بالغة . وحين يصل إلى هناك ، يصعب عليه أن يربط بين هذا الكل وكليات أكثر تجريداً ، لأن عيونه مستقرة دائماً على الشواهد والقرائن والاستشهادات الجزئية المتناثرة الملموسة . فالتفكير المضموني «يحدق ولا يحلق»(على حد قول جمال حمدان) ولا يمكن أن يصل إلى الكليات . ومن ثم ، لا يمكن لمثل هذا التفكير أن يأتي بأطروحات جديدة خلاقة ، بل إنه يمثل حجر عثرة في طريق الإبداع ، فالإبداع بالأساس اكتشاف لعلاقات جديدة بين الأشياء . بل إن الهوية الحقيقية لأي شيء توجد ليس فيه في ذاته أو في عناصره المختلفة وإنما توجد داخل شبكة مركبة من العلاقات بين هذه العناصر ، ولا يمكن اكتشاف هذه العلاقات إلا من خلال محاولة تفسيرية اجتهادية تتجاوز المضمون المباشر بكل وحداته المتناثرة .

وأعتقد أن الموضوعية المتلقية والتفكير المضموني المعلوماتي قد استشريا في نظامنا التعليمي الذي أصبح يركز على المضمون وعلى حشد المعلومات بدلاً من التركيز على مناهج البحث وطرق التحليل . وقد تدهور الأمر بحيث أصبحت العملية التربوية عبارة عن «إملاء» المعلومات على الطلبة وتبسيطها وطبعها في مذكرات . ثم انحدرت العملية التربوية تماماً حينما أصبح الهدف منها هو تزويد الدارس بكمٍّ المعلومات المطلوبة لاجتياز الامتحان (ومن هنا ظاهرة الدروس الخصوصية) . وعلى مستوى الدراسات العليا ، حينما يختار أحد الدارسين موضوعاً للبحث ، فهو يصنف على أساس الموضوع ، ولذا فإنه كثيراً ما يقال للباحث هذا الموضوع تمت دراسته من قبل ، وكأن المسألة هي رصد للمضمون وليس منهجاً في الدراسة يغير كثيراً من النتائج .

على النقيض من هذا يقف المنهج التفسيري ، فهو لا يهدف إلى حشد أكبر قدر ممكن من المعلومات ورصدها في ذاتها بطريقة سلبية متلقية (فالحاسوب يقوم بهذا على أكمل وجه) بل ينطلق من إدراك أن ما يرصده بشكل مباشر هو مجرد مادة خام ، وبالتالي فإن الأرقام والإحصاءات ليست نهائية . ومن هنا فإن المنهج التفسيري يحاول تجاوز المضمون الواضح المباشر والمعلومات المتراكمة ويهدف إلى أن يصنف المعلومات وينظمها ويحدد

الجوهرى والهامشى منها ثم يضعها داخل نمط متكرر، وأن يرصد العوامل المكونة للظاهرة الإنسانية فى تفاعلها وفى تأثير الخارج المادى فى الداخل الإنسانى والداخل الإنسانى فى الخارج المادى، وتأثير الذاتى فى الموضوعى والموضوعى فى الذاتى. كل هذا يتم بهدف اكتشاف العلاقات التى تكوِّن الظاهرة حتى يمكن تفسيرها (وهذا ما لا يمكن للحاسوب أن يقوم به)، وصولاً إلى بنية الفكر أو الظاهرة وأبعادهما المعرفية والعلاقات الكامنة التى تشكل هويتهما ومنحناهما الخاص.

١٠ـ رغم رفض المنهج التفسيرى لكل من الموضوعية المادية المتلقية والذاتية المنغلقة، ورغم محاولته تجاوز عقدة الذاتية والموضوعية، فإن الباحث الذى ينحو منحى تفسيريّاً يجب أن يفصل وبحدة (على مستوى التحليل) بين الوصف والتقييم. فالواحد مختلف عن الآخر، فالوصف يتطلب نوعًا من الإسكات المؤقت للعواطف الذاتية لدى الإنسان، ونوعًا من التجرد المؤقت والتاكتيكى من القيم، ونوعًا من الرفض المؤقت لمحاكمة الأشياء والظواهر من أى منظور أخلاقى أو فلسفى.

ولنضرب مثلاً: نحن نصنف الصهيونية والنازية على أنهما حركتان «رومانسيتان»، فكل من الصهيونية والنازية يؤمنان بمقدرة العقل (اليهودى أو النازى) الخلاق على إعادة صياغة الواقع انطلاقًا من مجموعة من الأساطير ولَّدها خيال المفكرين الصهاينة والنازيين الذين يرفضون فكرة العقل المادى ويؤكدون أهمية الأسطورة والوجدان واللاوعى. والصهيونية والنازية يدوران فى إطار صورة مجازية عضوية، ويطرحان تصوراً لمطلق كامن فى المادة، وهما يشكلان عودة لما يتصورانه عودة للطبيعة، كما أنهما يجعلان من فرادة الأمة أساسًا لشرعية مطالبتها بأرضها (المقدسة). ونظراً لأن كل هذه الموضوعات التى يؤكدها الفكران النازى والصهيونى هى موضوعات محورية فى الفكر الرومانسى، فقد صنفنا الصهيونية والنازية على أنهما حركتان رومانسيتان. وعلى الرغم من هذا، يجب أن نبين أن هذا مجرد تصنيف وتوصيف لهما ولا يعنى بأى حال رفضًا أو قبولاً لأىٍّ منهما، كما أنه لا يتضمن حكمًا قيميًا على الرومانسية.

١١ـ هذا لا يعنى إلغاء العواطف والقيم فى عملية التفسير. فالعملية التفسيرية المركبة تتطلب تفاعل الذات الإنسانية المركبة (العقل ـ العاطفة ـ الأحاسيس ـ الخيال) مع الواقع فى كل تركيبيته. وبعد الانتهاء من عملية التفسير، يمكن أن نقيِّم الظاهرة أخلاقيّا. لكننا، حين نفعل ذلك، يجب أن نكون مدركين للمنظومة القيمية التى ننطلق منها والفلسفة التى نصدر عنها، ويجب أن نعرف أن الحكم القيمى هو فى نهاية الأمر حكم يحوى داخله شرعيته، ويلى عملية الرصد والوصف والتفكيك

والتركيب. فإن قام الباحث بالحكم على ظاهرة ما من منظور أخلاقى ما فإنه يجب أن يدرك أنه يفعل ذلك لأنه «مؤمن» بهذه المنظومة وأن منطق الحكم (الذاتى) مختلف عن منطق الأشياء (الموضوعى). ولعل هذا الموقف يمكِّن الباحث من الانفتاح على العالم دون أن يفقد هويته وقيمه؛ إذ يمكنه، فى هذه الحالة، أن يقوم بقراءة عمل أدبى ما فيصفه ويحلله ويبين بنيته والصور المجازية المتواترة فيه ومعناه وارتباط شكله بمضمونه، بل وبوسعه أيضًا أن يبين مواطن الجمال فيه بوصفه عملا أدبيا وأن يربطه بالتقاليد الأدبية التى يصدر عنها ـ أى أن يقوم بعمله بوصفه ناقدا أدبيا. ثم بعد أن ينتهى من المرحلة الأولى هذه، ينتقل إلى المرحلة التقييمية التى يتحدث فيها بوصفه إنسانا مركبا، فالقيم التى وردت فى العمل، الذى قام بتحليله وتوصيفه وتقييمه بوصفه ناقدا أدبيا، قد يرفضه بوصفه إنسانا يحمل لواء قيم أخلاقية معينة لأن هذا العمل يجسد قيمًا، قد لا تتفق مع قيمه بوصفه إنسانا. وبهذا، لن يضطر الباحث المؤمن بقيم أخلاقية معينة إلى رفض دراسة عمل ما أو ظاهرة ما لأنها منافية للدين والأخلاق، وإنما سيدرسها بموضوعية اجتهادية ثم يقيِّمها من منظوره. وقد يقال إن فى هذا تناقضًا مع الذات، ولكننا نرد بالقول بأن فى هذا تقبلا لحقيقة أساسية هى أن الواقع الإنسانى مركب يحتوى على بنى متداخلة غير مترابطة. وحيث إنه لا توجد علاقة حتمية بين الجمال والخير وبين القبح والشر، فإن علينا أن نتقبل تعدد البنيات فنصف ثم نقيِّم.

١٢ـ ينطلق المنهج التفسيرى من الإيمان بأن إدراك الإنسان للواقع وأوهامه عن نفسه وعن الآخرين لا يتحكم تماما فى سلوكه، فالفكر الذى يحرك إنسانًا ما لا يتطابق مع سلوكه، فالنظرية تختلف عن الممارسة، والواقع المركب يمكن أن يقوض من أوهام الإنسان ويمكن أن يدعمها. كما أن هناك دائمًا نتائج غير متوقعة من الفعل الإنسانى، بحيث يمكن أن تكون الثمرة خلاف القصد. لهذا، فإن التصور القائل بأن ثمة تطابقًا كاملاً بين الإدراك والنية والفكر من ناحية والواقع والنتيجة من ناحية أخرى يسقط فى نفس الواحدية والاختزالية التى يسقط فيها النموذج السلوكى المادى الذى يُنكر أهمية الإدراك تمامًا. فالأول يُنكر أهمية الواقع المادى والثانى يُنكر أهمية الإدراك الإنسانى. وما نطرحه نحن أمر مغاير تمامًا، فنحن نذهب إلى أن سلوك الإنسان مركَّب للغاية تحدده عدة عناصر متداخلة من بينها إدراك الإنسان لواقعه وأوهامه عن نفسه وعن الآخرين، وأن الإدراك الإنسانى لا يؤدى إلى سلوك بعينه وإنما يخلق تربة خصبة تزيد من احتمالات أن يسلك الإنسان سلوكًا بعينه دون غيره. فالعلاقة بين السلوك والإدراك ـ فى تصوُّرنا ـ علاقة احتمالية.

١٣ـ الواقع الإنسانى (أو التاريخى أو الاقتصادى) مكون من عناصر وأنساق مختلفة ليست مترابطة بشكل عضوى أو حتمى، إذ توجد بينها مسافات، ولذا يمكن أن نجد داخل ظاهرة ما عناصر متناقضة. كما أن العناصر الاقتصادية فى مجتمع ما قد تكون فاعلة فى وقت ما، بينما يمكن أن تكون العناصر العقائدية أكثر فعالية فى وقت آخر، أى أنه لا توجد أولوية سببية لأى عنصر على وجه التحديد وبشكل مسبق. وعلى هذا، فإننا يجب أن نؤكد على أن العلاقة بين الفكر والسلوك أو بين العناصر الفكرية والاجتماعية وغيرها من العناصر الأخرى فى المجتمع ليست علاقة سببية وإنما علاقة احتمالية سببية فضفاضة (أ تؤدى فى معظم الأحيان إلى ب، وقد تؤدى إلى جـ تحت ظروف أخرى)، ولذا نجد أن بنية فكرية أو حضارية ما قد تؤدى إلى شىء ما وعكسه. فالرومانسية، على سبيل المثال، ساهمت فى البعث الدينى فى أوربا وفى بعث الإيمان بفكرة الجماعة العضوية المترابطة (جماينشافت)، على عكس المجتمع الحديث الذى تراه النظرية الرومانسية بحسبانه مجتمعا ذريا تعاقديا، الروابط فيه خارجية وليست عضوية (جيسليشافت). ولكن الرومانسية أفرزت أيضًا الفردية المتطرفة والنيتشوية والصهيونية ومعظم التبريرات الفلسفية الإمبريالية. وقد أدت الثورة الصناعية هى الأخرى إلى ظهور نقيضين: الفردية الكاملة والجمعية المفرطة أو الشمولية. ولنفس السبب، نجد أن مجتمعًا عنصريًا مثل التجمع الصهيونى يمكن أن يكون رومانسيًا فى رؤيته لنفسه ولفلسطين عمليًا فى سلوكه. والمجتمع النازى مثل آخر على مجتمع تبنى أسطورة عنصرية وحولها إلى حقيقة من خلال التكنولوجيا.

لكل هذا، لا يمكن مواجهة مثل هذا الواقع المركب بمتتالية تفسيرية واحدة، ولا يمكن أيضًا محاولة تفسيره من خلال مثل هذه المتتالية، فالعملية التفسيرية تتطلب صياغة متتاليات نقوم بتجريدها من الواقع القائم أمامه، أو متتاليات احتمالية (إذا كان «أ» إذا «ب» ولكن إذا كان «جـ» إذا «د») يولدها من خلال تفاعله مع كل من الواقع القائم والإمكانات الكامنة فيه والظروف المحيطة به.

١٤ـ الفكر ليس مجموعة من الأفكار، بل هو بنية متكاملة توجد فى سياق أفكار أخرى وفى سياق الممارسات التى يقوم بها حاملو هذا الفكر، وهى بنية مماثلة لبنى اجتماعية واقتصادية وأخلاقية سائدة فى المجتمع. فالفكر النازى إن قُرئ بمعزل عن الممارسة النازية فإنه سيبدو فكرًا قوميًا رائعًا. وقد كتب النازيون على أحد معسكرات الاعتقال «إن العمل سيمنحك الحرية»، وهى ولا شك فكرة سامية، ولكن المعتقلين

الذين كانوا يعملون فى نظام السخرة كانوا يقرءونها ويشعرون بسخرية الموقف! والفكر الصهيونى يزعم أن ذلك محاولة لبعث التراث اليهودى بين يهود المنفى وحسب وكأن القضية قضية أكاديمية خاصة بالهوية ولم تتسبب فى طرد للسكان وتشريد للملايين وغارات تقذف النابالم على مخيمات اللاجئين ومجموعة من المذابح من دير ياسين إلى صبرا وشاتيلا وجنين.

إن المنهج التفسيرى يهدف إلى رصد الظواهر فى خصوصيتها وعموميتها، فى سطحها وأعماقها، ورصد ما هو ظاهر وقائم وما هو كامن وممكن، وهو منهج يحاول رصد الظواهر لا بوصفها أجزاء متناثرة وإنما بوصفها جزءاً من كل، أجزاء تتفاعل بعضها مع بعض ومع الكل وتدور فى إطار السببية الفضفاضة التى يصعب التنبؤ بمسارها.

١٥ـ إذا كان الهدف من المعرفة الموضوعية المادية المتلقية هو الوصف والتنبؤ ثم التحكم الكامل، فإن الهدف من المعرفة فى الإطار التفسيرى هو زيادة المقدرة التفسيرية للأطروحات التحليلية، وبالتالى زيادة المقدرة التنبئية مع إدراك استحالة الوصول إلى معرفة كاملة، وبالتالى الاستحالة الكاملة للتنبؤ والتحكم. ولذا فنحن يمكننا أن نسمى المنهج التفسيرى «الموضوعية الاجتهادية» (فى مقابل «الموضوعية المادية المتلقية»).

والنتائج الإيجابية للمنهج التفسيرى (والموضوعية الاجتهادية) كثيرة، من أهمها ما يلى:

١ـ استرجاع الفاعل الإنسانى بكل تركيبيته، والعقل الإنسانى بكل فعاليته، مما يعنى رفض التلقى السلبى للواقع الخارجى وتفعيل الإبداع وزيادته.

٢ـ عدم إسقاط معتقداتنا ومشاعرنا على الآخرين، لأننا لو فعلنا ذلك لأضعفنا المقدرة التفسيرية للنماذج التى نقوم بتركيبها.

٣ـ عدم الخضوع لإمبريالية المقولات وعدم تقبُّل رؤى الآخر عن نفسه وعنا كما لو كانت حقائق طبيعية ونهائية، فلابد أن ننفض عن أنفسنا التبعية الإدراكية.

٤ـ الابتعاد عن الدراسة الأكاديمية التى تدرس الشىء فى حد ذاته وتسوى بين الموضوعات وكأن دراسة عدد القطط فى زنجبار يعادل دراسة أثر الانتفاضة فى المجتمع الاستيطانى الصهيونى.

٥ـ عدم تقبُّل الإحصاءات والأرقام بحسبانها نهائية، فالباحث المفسِّر المجتهد يبحث عن أنماط متكررة لا عن حقائق متناثرة.

٦ـ إمكانية رصد التحولات المختلفة التى تطرأ على الواقع وعدم التمسك بالرؤية الشائعة.

٧ـ إمكانية رصد الظاهرة فى كل تناقضاتها وتركيبيتها وثنائياتها.

٨ـ البُعد عن التبسيط وعدم السقوط فى الاختزالية أو الواحدية السببية.

٩ـ عدم التأرجح بين العام والخاص من خلال ضبط مستوى التعميم ومحاولة رصد المنحنى الخاص للظاهرة.

١٠ـ المنهج التفسيرى سيمكننا من التمييز بين الادعاء الأيديولوجى والنوايا والفكر من جهة والسلوك والممارسة والأداء من جهة أخرى (مع إدراك أن النوايا والإدراك جزء من الواقع).

١١ـ المنهج التفسيرى الاجتهادى يفتح طاقة من النور، فنحن إن درسنا ما هو قائم وحسب، فإننا سنسقط فى براثن الهزيمة. أما إن رصدنا ما هو كامن وأدركنا ما هو ممكن، فإن ذلك سيمكننا من تجاوز واقع الهزيمة القائم الراسخ.

وأعتقد أن خير الأدوات التحليلية لتحقيق أهداف المنهج التفسيرى هو تبنى النماذج بوصفها أدوات تحليلية.

النماذج الإدراكية والتحليلية والمعرفية:

النموذج هو بنية تصورية يجردها العقل البشرى من كمٍّ هائل من العلاقات والتفاصيل والوقائع والأحداث، فيستبعد بعضها لعدم دلالتها (من وجهة نظر صاحب النموذج) ويستبقى البعض الآخر، ثم يرتبها ترتيبًا خاصًا وينسقها تنسيقًا خاصًا بحيث تصبح (من وجهة نظره) مترابطة بشكل يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع. وعملية التجريد هذه يمكن أن تتم بشكل غير واعٍ إلى أن تأخذ شكل خريطة إدراكية يستنبطها الإنسان تمامًا ويحملها فى عقله ووجدانه فتحدد طريقة ومجال إدراكه للواقع الخام المحيط به، فيقوم بتهميش بعض التفاصيل وتأكيد البعض الآخر بحيث يراها هامة ومركزية (وهذا هو مصدر التحيزات الكامنة).

ولنضرب مثلاً بسيطًا: نشرت إحدى الصحف العربية فى صفحتها الأولى خبرًا عن اصطدام قطارين فى الهند راح ضحيته ما يزيد على مائة قتيل. وفى الصفحة الأخيرة من نفس العدد (صفحة أخبار النجوم والأخبار المسلية)، جاء خبر عن أن ثُلث أطفال إنجلترا الذين وُلدوا فى ذلك العام غير شرعيين. ومما لا شك فيه أن الصحيفة المذكورة قامت

برصد الحدثين بطريقة موضوعية، فهى لم تزيف الحقائق وذكرت أعداد ضحايا حادث القطارين وأعداد الأطفال غير الشرعيين بدقة متناهية. ولكن السؤال الذى يطرح نفسه: لمَ أُبرز الخبر الأول فى الصفحة الأولى، ووُضع الخبر الثانى فى الصفحة الأخيرة؟ أى ما الخريطة الإدراكية الكامنة وراء طريقة تصنيف الخبرين؟ حين طيرت وكالات الأنباء الغربية الخبرين، طيرت الخبر الأول بحسبانه فاجعة والثانى بحسبانه إحصائية مسلية وتبعتها الصحيفة العربية فى ذلك بأمانة بالغة. ولكن وكالات الأنباء الغربية، حين صنَّفت الحدثين بهذه الطريقة، انطلقت من خريطة إدراكية ونموذج معرفى محدد. فحادث القطارين نتيجة فشل تكنولوجى، كما أنه يقع فى رقعة الحياة العامة، ولذا فهو فشل حقيقى ومهم من وجهة النظر الغربية وينبغى إبرازه، أما ظاهرة الأطفال غير الشرعيين فهى نتيجة فشل أخلاقى يقع فى رقعة الحياة الخاصة، ولذا فهو غير مهم بالمرة ويتم تهميشه، خصوصا وأن الأسرة أصبحت مؤسسة غير مهمة فى العالم الغربى. وقد قامت الصحيفة العربية بموضوعية مادية متلقية بنقل الخبرين بالطريقة التى طيرتهما بها وكالة الأنباء الغربية، وحسب أولويات هذه الوكالة وحسب نموذجها المعرفى. وقد تبنى كثير من الإعلاميين العرب النماذج المعرفية التحليلية والتصنيفية بدون وعى وبدون إدراك للتضمينات الفلسفية والتحيزات الأخلاقية لهذه النماذج.

ومن أكثر الأمثلة وضوحًا على أهمية الخريطة الإدراكية فى عملية الإدراك الطريقة التى تتعامل بها كل حضارة مع الألوان. فهناك حضارات لا يوجد فى نموذجها وخريطتها الإدراكية سوى لونين (أبيض وأسود)، وحضارات أخرى لا يوجد فيها سوى أربعة ألوان، وهناك الحضارات الأكثر تركيبًا التى يضم نموذجها ألوان الطيف الأساسية وبعض التنويعات الأخرى عليها. ويُقال إن أبناء الحضارات التى لا يضم النموذج الإدراكى المهيمن على وجدانهم سوى أربعة ألوان وحسب لا يرون سوى أربعة ألوان. وقد يبدو هذا أمرًا متطرفًا، ولكن حاول أن تنظر إلى صورة زيتية ملونة بصحبة ناقد محنك وستجد أنك ستكتشف من التنويعات اللونية ما لم يطرأ لك على بال لأن خريطتك الإدراكية قد حدَّدت إدراكك، وهى خريطة قام الناقد بإضافة مقولات جديدة لها فأدركت من التنويعات اللونية ما لم تدرك من قبل. ونحن هنا لا نتحدث عن «عمى الألوان» (وهو عيب فسيولوجى قد يُصاب به الإنسان) وإنما نتحدث عن حدود إدراكية ناجمة عن حدود النموذج الإدراكى ذاته والخريطة الإدراكية ذاتها. فالإدراك يتم من خلال الأداة، أى النموذج، ويتحدد الإدراك بمقدار مدى ضيق النموذج أو اتساعه.

الواقع المادى موجود خارج الإدراك الإنسانى، موجود فى ماديته وطبيعيته وموضوعيته ولاشخصيته وعموميته، خلقه الله خارج وعينا وإدراكنا وإرادتنا، والواقع له أثره فى تحديد بعض جوانب فكر البشر وسلوكهم بدرجة تتفاوت فى مقدار عمقها من إنسان لآخر ومن لحظة زمنية لأخرى، ولكننا مع هذا لا ندركه مباشرةً وإنما ندركه من خلال النماذج والخرائط الإدراكية التى تُبقى وتستبعد وتُهمش وتضع فى المركز، ويتضح هذا فى حياتنا ولغتنا اليومية. فإذا قلنا: إن «فلانا دمنهورى» أو «إسكندرانى» (أى «سكندرى» من أهل الإسكندرية) فنحن فى واقع الأمر نستدعى صورة ذهنية تؤكد بعض الصفات وتستبعد صفات أخرى، وقل الشىء نفسه عن مفاهيم تحليلية مثل «الإنسان العادى»أو «الثورة الصناعية»، فهى مفاهيم تقوم بعملية إبقاء واستبعاد لمجموعة من السمات. ونحن فى هذه الحالات كافة لا نتصور بأى حال أن «الدمنهورى» كائن مادى موجود بالفعل فى الواقع وإنما نذهب إلى أن فلانا الدمنهورى هو تَحقُّق جزئى لنموذج الدمنهورى كما نتصوره من خلال خريطتنا الإدراكية. كما أننا لا نتصور مطلقًا أننا سنقابل «إنسانًا عاديًا» فى الطريق، ونعرف تمام المعرفة أن «الثورة الصناعية» ليست ثورة وقعت فى يوم من الأيام أو فى مكان من الأماكن. وقل الشىء نفسه عن «الرأسمالية اليابانية» و«الحضارة الغربية» و«النفعية»، فهذه ليست حقائق إمبريقية مادية محددة وكذلك لا يمكن فهمها عن طريق القرائن والاستشهادات. ونحن فى واقع الأمر، حين نستخدم هذه المصطلحات، نستخدم صورة ذهنية نعزل من خلالها بعض عناصر الواقع ونضخمها بهدف إدراكها ودراستها بمعزل عن العناصر الأخرى (التى نراها أقل أهمية من تلك العناصر التى قمنا بتضخيمها).

وكلمة «نموذج»كما أستخدمها هى قريبة فى معناها من كلمة Theme الإنجليزية، وهى تعنى الفكرة المجردة والمحورية فى عمل أدبى ما والتى تتجاوز العمل ولكنها مع هذا كامنة فيه وفى كل أجزائه، تمنحه وحدته الأساسية وتربط بين عناصره المختلفة. كما أن الكلمة قريبة فى معناها من مصطلح «النمط المثالى بالإنجليزية أيديال تايب Ideal Type» الذى استخدمه ماكس فيبر أداة تحليلية. والنمط المثالى ليس حقيقة إمبريقية أو قانونًا علميًا، وإنما هو أداة تحليلية تهدف إلى عزل بعض جوانب الواقع وإبرازها حتى يتسنى إدراكها بوضوح، ومعرفة أثرها فى الواقع. أى أننا نقوم بصياغة نموذج افتراضى يكون بمثابة صورة مصغرة نتصور أنها تتطابق مع العلاقات التى تشكل بنية الظاهرة وتعطيها خصوصيتها، وهذا أمر حتمى لكلٍّ من الإدراك الإنسانى اليومى ولإجراء أى بحث. وإذا كان الأمر كذلك، فإن من المستحسن أن ندرك أنه، لتحليل سلوك البشر، لابد أن نحاول

الوصول إلى النموذج الإدراكى الذى يحدد إدراكهم لواقعهم ثم نقوم بتجريده ونستخدمه فى تفسير سلوكهم (وهذا ما نسميه «النموذج التحليلى»). ومثل هذا النموذج قادر على تفسير الواقع أو تفسير جزئياته الكثيرة لا بوصفها مضامين متناثرة وإنما بوصفها بنية متكاملة متداخلة وبوصفها مجموعة من العلاقات الحية.

وقد أشرنا إلى ما سميناه الموضوعية المادية والذاتية المغلقة وفشل كل منهما فى التعامل مع ظاهرة الإنسان، نظراً لأن الإنسان لا يعكس الواقع بشكل آلى مادى ولكنه يتأثر به ويتفاعل معه. ولذا فإن النموذج التحليلى أداة صالحة لدراسة ظاهرة الإنسان نظراً لأنه يقع فى النقطة التى تلتقى فيها الذات بالموضوع. فبدلاً من تلقى الحقائق الجاهزة فى الواقع بوصفها الحقيقة المادية الصلبة، يدرك الباحث الذى يستخدم النموذج أن الحقيقة هى أمر يجرده الإنسان من الحقائق والمعلومات والإحصاءات، ولذا فإن من يستخدم النموذج أداة تحليلية لا يتلقى الحقائق فى سلبية وإنما يرصدها فى دقة بالغة ثم يقوم بعد ذلك بتفكيكها والربط فيما بينها وتجريدها وتركيبها ووضعها داخل إطار ينتظم الظواهر المتشابهة (فإن كان الرصد عملاً موضوعيّاً، فإن التجريد والتركيب عمل ذاتى اجتهادى توليدى). ومن خلال الأنماط المتكررة، يمكن إدراك المعلومات لا بوصفها ذرات متناثرة وإنما بوصفها شبكة علاقات ذات دلالة. ما يحدث هنا هو أن الباحث يجرِّد من مجموعة الحقائق المتناثرة المتوافرة لديه أنماطًا متكررة تكوِّن صورة فى ذهنه يتصور أن العلاقة بينها تشاكل العناصر المكوِّنة للواقع وللعلاقة فيما بينها، فهى تصبح خريطة معرفية أو نموذجًا إدراكيّاً. وهو فى محاولته نحت النموذج، لا يستبعد خياله أو حدسه أو قيمه أو تحيزاته، بل إنه يمكن أن يستجيب بكل كيانه.

وإذا كنا قد بدأنا فى العالم الموضوعى فنحن ننتهى فيه، إذ يمكن اختبار المقدرة التفسيرية للنموذج التحليلى على محك الواقع، ويمكن إثراء النموذج وزيادة تركيبيته ومقدرته التفسيرية من خلال اختباره، وبالتالى لا يوجد خوف من ذاتية التجريد والتفكيك والتركيب.

ومن خلال النماذج التحليلية، يمكن أن نقوم بعمليات ذهنية فنقول: إن كان كذا فمن الممكن أن يكون كذا. ثم نختبر هذا الافتراض الجديد الذى وُلِّد من النموذج بالعودة للواقع. والعلاقة بين النموذج التحليلى والواقع علاقة حلزونية إذ إننا نحتنا النموذج الافتراضى عن طريق معايشتنا لواقع ما وعن طريق تأملنا فيه وعن طريق قراءتنا وتمحيصنا. وبعد نحت النموذج نُعمل فيه الذهن والفكر لنولِّد علاقات افتراضية تكثفه

وتصقله، ثم نعود به إلى الواقع فينيره لنا. ولكن الواقع، في كثير من الأحيان، يتحدى النموذج فيعدله ويزيد كثافته وصقله. الحركة إذن تتجه من الواقع إلى العقل ومن العقل إلى الواقع، وفي أثناء هذه العملية الحلزونية يزداد النموذج التحليلي كثافة وصقلاً وحيوية ومن ثَمَّ تزداد مقدرته التفسيرية والتحليلية.

والنموذج المعرفي التحليلي هو صورة مجازية مكثفة منفتحة على الواقع، وهو بوصفه صورة مجازية يعبِّر عن جوهر الواقع بوصفه علاقات متشابكة بدون أن يكون لصيقا به. وحينما نقول «صورة مجازية» فنحن لا نعني شيئا خياليا هبط علينا من القمر وإنما نتحدث عن وسيلة لإدراك ما لا يمكن إدراكه بشكل مباشر نظراً لتركيبيته. وهناك من يظن أن الصور المجازية زخرفة وأنها محسنات لفظية، ولكنها في واقع الأمر بعيد تمامًا عن ذلك، فهي مرتبطة تمام الارتباط بالنماذج المعرفية والإدراكية بل جزء أساسي من نسيج اللغة ذاتها ومن عملية التفكير. وكما نعلم، يصف القرآن الكريم الله سبحانه وتعالى بأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ أي أنه لا توجد لغة يمكنها أن تساعدنا على إدراك كنه الله عز وجل. ولكن، مع هذا، ينقل القرآن الكريم مفهوم الله إلى عقل الإنسان القاصر عن طريق صورة مجازية مركبة ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ﴾ ويا لها من صورة مجازية متواضعة ولكنها تعكس لعقل الإنسان القاصر فكرة اللامتناهي. ثم ينطلق القرآن من هذه الصورة المجازية فيكثفها ﴿الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾. وهكذا خرجنا من الصورة المجازية المتواضعة المستقرة في عالم الحدود إلى صورة مجازية أخرى تكاد تكون لا متناهية، فعقل الإنسان حينما ينظر إلى الكوكب الدري يشعر بالرهبة ـ والرهبة هنا لا تزال رهبة أمام الخالق، ولكنها مع هذا تصلح كصورة مجازية على الرهبة التي يمارسها الإنسان أمام الخالق ـ صورة مجازية وحسب إذ يظل الله وحده هو اللامتناهي. ثم بعد الإشارة إلى اللانهائي والإيحاء به نعود مرة أخرى لعالم المعروف والمألوف ﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاَّ شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ ﴾. نحن ما زلنا في عالم النور الإلهي، ولكننا انتقلنا من المشكاة التي فيها المصباح إلى الكوكب ثم نعود إلى وقود المصباح؛ إلى تلك الشجرة المباركة التي أُخذ منها الزيت، ثم نصل إلى الزيت نفسه ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾. وهكذا تزداد الصورة المجازية كثافة بإضافة الأبعاد لها، ويزداد تشتُّت مركزها مما يبعدها عن أي تجسد أو تشبيه. ولا يمكن أن ندعي أننا ندرك الذات الإلهية إدراكًا كاملاً في نهاية الآية، فهو عز وجل ليس كمثله شيء. وإن كنا قد اقتربنا منه في إدراكنا له بعض الشيء.

ويتسم النموذج بأنه مجرَّد ومتبلور وفضاؤه متحرِّر، إلى حدٍّ ما، من الزمان والمكان، ولذا فهو يتسم بقدر من الثبات والتجريد، ومن هنا يمكن (من خلال النماذج) قراءة الواقع المتغيِّر المتنوع وإدراك الوحدة الكامنة وراء التنوع. ولكن المسألة ليست بالسهلة أو اليسيرة، خاصةً حينما يكون الحديث عن «نموذج حضارى»، حيث تكون دراسة الأبعاد والاتجاهات الحضارية والتعميم بخصوصها أمراً محفوفًا بالمخاطر، فهى عناصر غير محسوسة أو ملموسة، وتوجد كامنة فى الواقع داخل آلاف التفاصيل التى لا يمكن فصلها الواحدة عن الأخرى، وهى ليست تفاصيل مادية بل ترتبط بمعنى رمزى ويدركها الفاعل الإنسانى من خلاله، ولذا فإن التعميم بناءً على مثل هذه الأبعاد والاتجاهات أكثر خلافية وأقل يقينية من التعميم بناءً على العناصر الاقتصادية والاجتماعية. ومن ثَمَّ، فنحن نتحدث عن «النموذج الحضارى الغربى الحديث»، مثلاً، بكثير من الحذر والتحفُّظ، ولا نزعم بأى حال أن هذا النموذج المجرد هو ذاته الواقع الحضارى الغربى المتعيِّن.

بل لابد وأن نميِّز دائمًا بين النموذج الحضارى المتجذر فى وجدان مجموعة من البشر من جهة والأفراد الذين يتحركون فى إطاره من جهة. فالإنسان الفرد، مهما بلغ من بساطة وتَسطُّح، يكون عادةً أكثر تركيبًا وعمقًا من النماذج المعرفية التى يؤمن بها والنماذج الحضارية التى تدفعه وتحركه، ولذا فمن النادر أن يُردَّ إنسان فى كليته إلى مثل هذه النماذج. فالإنسان يتحرك ولا شك داخل حدود مادية وإدراكية، ولكنه يظل - فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير - عنصراً حرّاً مستقلاً مسئولاً أخلاقيّا عما يفعله. ونحن فى رؤيتنا هذه نختلف عن الباحثين الذين يستخدمون النموذج فى إطار الرؤية المادية الحتمية، فهم يردّون الفاعل الإنسانى فى كليته إلى النموذج المادى (السياسى والاقتصادى والاجتماعى) الذى يحركه. كما أننا نختلف عن الباحثين المثاليين الهيجليين الذين يردون الفاعل الإنسانى فى كليته إلى النموذج المثالى الذى يحركه. وكلا الفريقين ينكر على الإنسان حريته ومسئوليته الأخلاقية، ولا يرى سوى حتميات، مادية أو مثالية، اختزالية معادية للإنسان.

وأخيراً، يجب أن نميز بين النموذج الفعال والنماذج الهامشية. فداخل أى تشكيل حضارى أو تجمع إنسانى توجد نماذج إدراكية كثيرة. ففى الغرب يوجد يمينيون ويساريون من دعاة الحداثة، وهناك أيضًا يمينيون ويساريون يتصدون لها، وهناك دعاة للتقدم المادى الدائم والمستمر، وهناك من الخضر من يرفضون مثل هذا النموذج، وهناك دعاة

الإمبريالية والداروينية، وهناك مدافعون عن الإنسانية وحقوق الإنسان والعدالة. هذا التنوع فى الرؤى والنماذج موجود فى كل الحضارات. ولكن هناك ما يسمى النموذج المهيمن أو الفعال، وهو عادةً النموذج الذى تتبناه النخبة السياسية والاقتصادية والعسكرية الحاكمة وتشيعه من خلال المؤسسات التربوية والإعلامية المختلفة وتدير المجتمع على أساسه، وعادةً ما يتجذر هذا النموذج فى وجدان الجماهير وتستبطنه بحيث يصبح خريطتها الإدراكية الذى تدرك الواقع وتدرك ذاتها من خلالها. ولكن النماذج الأخرى التى تم تهميشها تتحدى النموذج الفعال المهيمن، وهى فى اللحظات الثورية والانقلابية تهمشه وتحتل المركز بدلاً منه.

والنموذج لابد أن يكون له بُعدٌ معرفى. والنموذج الذى نتحدث عنه هنا هو النموذج الذى يحاول أن يصل إلى الصيغ الكلية والنهائية للوجود الإنسانى (وتعبير «الكلية» هنا يفيد الشمول والعموم، فى حين أن «النهائية» للوجود تعنى غايته وآخره وأقصى ما يمكن أن يبلغه الشىء). وتدور النماذج المعرفية حول ثلاثة عناصر أساسية: الإله - الطبيعة - الإنسان. ونحن نركز على الإنسان (الموضوع الأساسى للعلوم الإنسانية)، ولكننا من خلال دراسته يمكن أن نحدد موقف النموذج من العنصرين الآخرين (الإله والطبيعة). وفى محاولة دراسة صورة الإنسان الكامنة فى أى نموذج معرفى، يستطيع الدارس أن يطرح مجموعة من الأسئلة تدور حول ثلاثة محاور أساسية يجمعها كلها عنصر واحد هو الكمون فى مقابل التجاوز:

١ - علاقة الإنسان بالطبيعة/ المادة: الإنسان: هل هو وجود طبيعى/ مادى محض أم أنه يتميَّز بأبعاد أخرى لا تَخضَع لعالم الطبيعة/ المادة (الواحدية فى مقابل الثنائية)؟

٢ - الهدف من الوجود: هل هناك هدف من وجود الإنسان فى الكون؟ ما هو المبدأ الواحد فى الكون (أو القوة المحركة له) الذى يمنحه هدفه وتماسكه ويضفى عليه المعنى.. وهل هو كامن فيه أم متجاوز له؟

٣ - مشكلة المعيارية: من أين يستمد الإنسان معياريته: من عقله المادى أم من أسلافه أم من جسده أم من الطبيعة/ المادة أم من قوى متجاوزة لحركة المادة؟

نحن نضع التحليل السياسى والاقتصادى، ذلك التحليل الذى يكتفى بالرصد المباشر للعناصر السياسية والاقتصادية فى الوجود الإنسانى ويُهمِّش العناصر الأخرى، مقابل

التحليل المعرفى. ومع هذا، لابد أن يُعبِّر أى خطاب سياسى اقتصادى، مهما بلغ من سطحية، عن الأسئلة الكلية والنهائية (الخاصة بطبيعة الإنسان والهدف من وجوده ومصدر معياريته)، فكل قول وكل نص يحتوى على نموذج معرفى إما ظاهر وإما كامن. لكن معرفة البعد المعرفى فى النموذج يعنى معرفة تحيزات هذا النموذج (وحلاله وحرامه). فعلى سبيل المثال، عندما سيطر النموذج المادى الصراعى الدارويني على الإنسان الغربى، جعل هذا الإنسان من نفسه مركزاً للكون ومرجعية ذاته وذروة التقدم، فجيَّش جيوشه وانطلق فى ربوع المعمورة، وعندما كان يحل على أرض، كان لا يرى سكانها، أو إذا رآهم فإنهم كانوا يمثلون بالنسبة له مادة، تمامًا مثل الأرض التى كان يحتلها.

النموذج المعرفى يتجاوز المضمون بل والشكل (بالمعنى السطحى لكلمة الشكل) ليصل إلى العلاقات الأساسية التى تربط بين العناصر المختلفة المكونة للظاهرة، وهذا مختلف تمامًا عن تصور دعاة البنيوية لفكرة النموذج، فهم يتبنون أساسًا نماذج لغوية أو أنثروبولوجية عامة مجردة بل ونماذج رياضية يرصدون وجودها فى كل الظواهر فى كل زمان ومكان بغض النظر عن خصوصيتها وتفردها، ولذلك فإن البنيوية تنكر التاريخ والزمان لأن تجريديتها تجعلها تصل إلى بنى ثابتة جامدة شبه مطلقه لا علاقة لها بتركيبية الإنسان التى لا يمكن ردها إلى أى قانون عام خارجها. أما رؤيتنا نحن للنموذج فإنها أكثر تركيبية وإنسانية، فالنموذج ليس له (فى ذاته) وجود إمبريقى، لكن الباحث، يقوم بتجريده من خلال قراءته المتعمقة لنصوص وظواهر متماثلة مختلفة محاولا الوصول إلى ما هو عام وما هو خاص فيها وكيف يتقاطعان. ولذلك فهو يتجاوز النصوص والظواهر إلى حد ما، ولكنه لا يصل إلى مستوى عال من التجريد بحيث يفقد الصلة بخصوصية النصوص والظواهر موضع الدراسة أو باللحظة التاريخية التى توجد فيها. بل إن التاريخ أو البعد الزمنى يشكل أحد العناصر الأساسية للنموذج ويمنحه كثيراً من خصوصيته وتفرده. وقد حاولنا تجاوز اللازمنية النسبية للنموذج بتطوير مفهوم «المتتالية النماذجية»، وهى رؤية تصورية نماذجية جردها عقل الإنسان من ملاحظته للظواهر فى نموها وتطورها عبر حلقات مختلفة تتحقق عبر الزمان.

استخدام النماذج التحليلية دعوة للابتعاد عن الإصرار على مستوى عال من اليقينية، ودعوة لأن نبحث عن مستوى من اليقينية فى العلوم الإنسانية يختلف عنه فى العلوم الطبيعية. وعلى سبيل المثال، فإن مستوى اليقينية الذى نطمح إليه فى دراستنا لتاريخ

العباسيين، أو لعلاقة الرومانسية بالصهيونية، مختلف عن مستوى اليقينية فى دراسة عن التكوين الجيولوجى للأرض فى محافظة البحيرة أو منسوب المياه الجوفية فيها. فالعناصر المكونة للظاهرتين الأوليين عناصر مركبة، بعضها مجهول لنا، وربما يظل مجهولاً أبد الآبدين. كما أن العلاقة بين عنصر وآخر وتأثير الواحد فى الآخر أمر صعب التحقُّق منه، ومن هنا كانت ضرورة النماذج الافتراضية، ومن هنا أيضًا البحث عن مستوى معقول من اليقينية يتناسب مع نوعية الظاهرة التى ندرسها. فإن كانت الظاهرة ظاهرة مادية بسيطة، مثل غليان الماء عند ١٠٠ درجة سليزية، فإنه يمكن أن نصل إلى مستوى عال من اليقينية. ولكن، إن كانت الظاهرة هى الثورة التجريدية أو علاقة البروتستانتية بالرأسمالية، فإن الأمر يكون جدًّ مختلف.

صياغة النموذج وتشغيله:

صياغة النموذج التفسيرى التحليلى عملية مركبة وإبداعية تتضمن عمليات عقلية كثيرة متنوعة ومتناقضة. فالنموذج لا يوجد من العدم أو من أعماق الذات وثناياها وحدها (كما قد يتراءى للبعض)، وإنما هو ـ كما أسلفنا وكما نصر دائمًا ـ ثمرة فترة طويلة من ملاحظة الواقع والاستجابة له ومعايشته والتفاعل معه ودراسته والتأمل فيه وتجريده. وبعد التوصل إلى نموذج، يتم اختباره وإثراؤه وإعادة اختباره (إلى ما لا نهاية). والنموذج، بوصفه أداة تحليلية، يربط بين الذاتى والموضوعى، ولذا يمكن القول إن عملية صياغة النموذج تجمع بين الملاحظة الإمبريقية واللحظة الحدسية، وبين التراكم المعرفى والقفزة المعرفية، وبين الملاحظة الصارمة والتخيل الرحب، وبين الحياد والتعاطف، وبين الانفصال والاتصال. وهو يفتح مجال البحث العلمى من خلال الخيال الإنسانى ومقدرته على التركيب وعلى اكتشاف العناصر والعلاقات الكامنة، ولكنه فى الوقت نفسه يكبح جماح هذا الخيال بأن يجعل النتائج خاضعة للاختبار، وهى مسألة تقع خارج ذاتية من صاغ النموذج. وبدون كل هذه العمليات المركبة، تحل محل النموذج التحليلى المركب فرضية اختزالية شائعة (أى نموذج اختزالى شائع)، وتصبح الملاحظة عملية اختزال للواقع، ويصبح البحث عملية توثيق أفقية مملة هى فى حقيقتها تأييد للأطروحات السائدة فى حقل ما.

تبدأ عملية صياغة النموذج بإدراك أن المعطيات الحسية فى ذاتها لا تقول شيئًا، وأن المعلومة ليست النهاية وإنما البداية، وأنها ليست حلاً للإشكالية وإنما هى الإشكالية ذاتها. فإن قُلت: «زيد ضرب عمرًا» فهذا مجرد خبر يحتمل الصدق أو الكذب فى ذاته كما يقول

البلاغيون العرب. ولا يمكن إقرار مدى صدق الخبر أو أهميته أو دلالته، كما لا يمكن فهمه في ذاته، فهو حدث مادي محض. ولا يمكن أيضًا التعميم منه، فهو يكاد يكون دالاً دون مدلول (كلامًا دون معنى) أو ذا معنى خاص جدًا أو معنى عام جدًا، تمامًا كما لو قُلت «فستان أحمر» و«قطة زرقاء» ولن يُضير كثيراً إن أضفت و«كلب أخضر».

نفس الشيء ينطبق على أي نص (قصيدة ـ إعلان ـ خبر صحفي)، فرسالته ليست أمراً بسيطًا يوجد في السطح وفي المعنى المباشر للكلمات، فهي ليست مجرد كلمات مرصوصة جنبًا إلى جنب.

ويجب على الباحث أن يُدرك أنه لا يأتي للنص أو للظاهرة بعقل يشبه الصفحة البيضاء وإنما بعقل مُثقل بالإشكاليات والأنماط والتساؤلات، عقل له مسلماته الكلية والنهائية، وهذا ما سماه البروفسير ديفيد كارول «David Carroll ما قبل الفهم» (بالإنجليزية: برى أندرإستاندنج pre-understanding)، وهذا لا يعني بالضرورة السقوط في الذاتية، بل يعني إدراك الباحث أنه يأتي للظاهرة وللنص مسلحًا (أو مثقلاً) ببعض الأفكار والتساؤلات والتحيزات والمسلمات بما يجعله قادراً على الاحتفاظ بمسافة بينه وبين هذه الأفكار والتحيزات والمسلمات وإخضاعها للتساؤل وتجاوزها إن ظهر عجزها التفسيري. كما أن إدراكه لوجود مقولات قَبْلية كامنة فيما قبل الفهم أو الفهم المسبق تنقذه من السقوط صريع المقولات العامة المهيمنة التي نقبلها بحسبانها حقائق كلية نهائية (مثل: التقدم ـ الصراع ـ البقاء) ولا نُخضعها للتمحيص. ومعظم هذه المقولات في حالتنا مستوردة من العالم الغربي.

ـ صياغة النموذج هي في جوهرها عملية تفكيك للظاهرة (أو النص) وإعادة تركيب لها. ولكن ينبغي ملاحظة أن النص عادةً ما يكون أكثر تماسكًا ووحدة من الظاهرة التي تتسم بقدر من التناثر. ولذا، فإن صياغة النموذج لدراسة الظواهر تختلف عن صياغة النموذج لدراسة النصوص، ومع هذا فإن ثمة وحدة أساسية بين الأمرين.

ـ تبدأ عملية التفكيك بأن يُقسِّم الباحث الظاهرة أو النص إلى وحدات منفصلة بعضها عن البعض.

ـ يقوم الباحث بعد ذلك بتجريد هذه الوحدات، أي عزلها إلى حدٍّ ما عن زمانها ومكانها المباشر وعن ماديتها المباشرة (فهو بهذه الطريقة وحدها يمكن أن يربط الواحدة منها بالأخرى وبغيرها من التفاصيل).

يربط الباحث هذه الوحدات الصغيرة ويجعل منها مجموعات أكبر.

- يُجرِّد الباحث هذه المجموعات الأكبر ويربط فيما بينها ويضع كل مجموعة من المجموعات المجردة المتشابهة داخل نمط مستقل، إلى أن يضع كل المجموعات (بكل ما تحوى من وحدات وتفاصيل) داخل أنماط مختلفة.

- يقوم الباحث بعد ذلك بتجريد هذه الأنماط نفسها. ومن خلال عمليات عقلية استنباطية، يحاول أن يُدخلها فى أنماط أكثر تجريداً من حيث التشابه والاختلاف. عندئذ، ستبدأ العبارات المحايدة والتفاصيل المتناثرة تكتسب معنى محدداً أو أبعاداً أكثر عمقًا، وتبدأ ملامح النموذج فى الظهور.

- يجب على الباحث أن تظل عيناه مركزتين على التفاصيل حتى لا يتوه أثناء عملية التجريد فى الكليات ويهمل الجزئيات، وحتى لا يطفو على سطح العموميات مهملاً المنحنى الخاص للظاهرة.

- حتى هذه اللحظة يتحرك الباحث داخل حدود الظاهرة أو النص لا يفارقهما، فهو يقوم بعمليات تجريد من الداخل، ولكنه لابد أن يترك تلك الحدود ويتحرك خارجها، إذ لابد أن يحاول المقارنة بين ما توصَّل إليه من أنماط (وتفاصيل وإشكاليات) وأنماط مماثلة خارج الظاهرة نفسها، فهذا من أفضل السبل للتوصل إلى أنماط ذات مقدرة تصنيفية وتفسيرية عالية.

- من الأهمية بمكان أن يدرك الباحث أن عملية صياغة الإشكاليات الأساسية، والتوصل للنمط الأساسى الكامن، وتصنيفه وإعطائه مضموناً متعيناً، لا يمكن أن تتم من خلال تحليل داخلى بنائى محض فقط بل من خلال معرفة الباحث بالأنماط (والإشكاليات) التاريخية والثقافية المحيطة بالظاهرة أو النص والتى تشكل مرجعيتها. ولذا، لابد أن يقوم الباحث بتثقيف نفسه فيما يتصل بالموضوع موضع الدراسة حتى يصبح أوسع أفقًا عما كان فى لحظة الإدراك المباشر للظاهرة.

- ولابد للباحث أن يُركِّب مجموعة من الأنماط الافتراضية ويجرب مقدرتها التفسيرية من خلال استبعاد الأنماط ذات المقدرة التفسيرية الضعيفة والإبقاء على الأنماط ذات المقدرة العالية إلى أن يكتشف الأنماط الأكثر تفسيرية فيُعدِّلها ويُكثِّفها.

- لابد للباحث أن يرصد الأنماط من خلال عدة متتاليات: متتالية مستقرة لها مقدرة تفسيرية عالية وتتعامل مع ما هو كائن، وأخرى احتمالية تتعامل مع ما هو كائن وما يمكن أن يكون، وثالثة مستحيلة بمعنى أن يكون جاهزاً لإدراك لحظات الانقطاع الكامل.

فى عملية البحث عن أنماط، لابد أن يبدأ الباحث بملاحظة ما يمكن تسميته «التفاصيل القلقة»، التى تتسم بأنها غير مستقرة ولا تتبع نمطًا واضحًا، وغير مألوفة ويصعب تصنيفها داخل النماذج القائمة، وبالتالى فقد تقوده هذه العملية إلى أنماط جديدة.

- يلاحظ أن الصور المجازية منبع خصب للوصول إلى النماذج التحليلية أو الكامنة، فالصورة المجازية ترجمة مباشرة غير واعية أحيانًا لطريقة تنظيم النص. ولذا، لابد وأن يحاول الباحث رصد التعبيرات المجازية وتحليلها وصولاً إلى الأنماط الكامنة فى النص.

- فى أثناء محاولة الوصول إلى الأنماط الكامنة، لابد أن تتضمن الأنماط والمتتاليات الافتراضية عناصر من الواقع كما هى فى الحقيقة، وأن تتضمن عناصر من الواقع (كما يتخيله الآخر)، ومن الرموز التى يدرك الواقع من خلالها، ومن المعانى التى يُسقطها عليه. كما لابد أيضًا من أن تتضمن الأنماط الحدود الواقعية المادية والإمكانيات الكامنة والطموحات المثالية، فبدون تضمين هذه العناصر فى النمط الافتراضى ستُستبعَد العناصر غير المادية ولن يتم رصدها. هذه العملية ستؤدى (بإذن الله) إلى إدراك النمط الأساسى الكامن وراء كل الأنماط المتشابهة أو المتنوعة والمتناقضة.

- بعد هذه العملية، لابد أن يحاول الباحث اكتشاف البُعد المعرفى الكامن وراء كل هذه الأنماط، فهو وحده الذى سيحدد جوهر الرؤية الكامنة للكون وراء الأنماط (رؤية الإنسان والطبيعة والإله).

- عند هذه النقطة، يمكن للباحث أن يعيد ترتيب الأنماط وتركيبها حسب أهميتها، وأن يربط بعضها ببعض داخل منظومة متكاملة بطريقة تجعل العلاقات بينها تشاكل ما يُتصوَّر أنه العلاقات الجوهرية بين عناصر الواقع.

- بعد ظهور الأنماط الأساسية وربطها داخل منظومة متماسكة، وبعد أن يتوصل إلى معالم النموذج التحليلى الذى يمكن من خلاله فهم الظاهرة أو معالم النموذج المعرفى الكامن فى النص، ينبغى عليه أن يدرك أن هذه ليست نهاية، بل بداية عملية جديدة، إذ يتعيَّن عليه العودة إلى النص أو الظاهرة لاختبار المقدرة التفسيرية للنموذج (الذى صاغه أو اكتشفه). وقد يكتشف الباحث بعض العناصر أو الجوانب التى لم يتوجه إليها النموذج فيحاول أن يوسع نطاقه حتى يستوعب هذه العناصر ويفسرها، ثم يعود بعد ذلك ليختبر النموذج مرة أخرى، فعملية الصياغة عملية حلزونية، لا نهائية، مستمرة ما دامت التطبيقات ممكنة على حالات مختلفة، ولا شك فى أن النموذج يزداد ثراء بتعدد

تطبيقاته، بل وقد يتغيَّر محتواه إلى هذا أو ذاك الحد بعد محاولة تفسير بعض الحالات التى تتقاطع معه.

- يستطيع الباحث أن يزيد من ثراء النموذج (وتماسكه وترابطه) بأن يُجرى بعض العمليات العقلية الاستنباطية ويتخيل مواقف مختلفة لم تتحقق فى الواقع.

- إذا تمت عملية التفكيك والتركيب فى إطار اختزالى، فإن ثمرة العملية ستكون نموذجًا اختزاليًا، أما إذا تمت فى إطار مركب فإن الثمرة ستكون نموذجًا مركبًا.

- إن تمت هذه العملية فى إطار نموذج مستقر مهيمن كانت العملية عملية تطبيقية. ولكن بإمكان الباحث أن يقوم بعملية تفكيك وتركيب فى إطار نماذج ومسلمات جديدة، وهو ما يؤدى إلى إعادة تفسير المعلومات تفسيرًا جديدًا ومن ثم تصنيفها على أسس جديدة، وحينذاك يكون النموذج نموذجًا تأسيسيًا.

- من الضرورى أن يدرك الباحث أن عملية التجريد (بما تنطوى عليه من تفكيك وتركيب) هى تاكتيك منهجى، فعناصر أى ظاهرة هى فى نهاية الأمر غير منفصلة لا عن بعضها البعض ولا عن الظاهرة التى تنتمى إليها، فالظاهرة توجد ككل مُتعيِّن غير قابل للتجزىء. ولذا، لابد أن يذكِّر الباحث نفسه أن النموذج أشبه بالصورة المجازية التى لا تعكس الواقع وإنما تفسره، ولا تحيط بكل تفاصيله وإنما تحاول الوصول إلى جوهره.

- يمكن القول إن الباحث حين يتوصل (من خلال عمليات التفكيك والتركيب) للنموذج الكامن فى نص ما، ويحدد مفرداته ومفاهيمه الأساسية الكلية، يصبح فى مقدوره إضافة مفردات ومفاهيم أخرى غير منظورة ولكنها مُتضمَّنة فى النص (ما بين السطور)، وتُستخدَم هذه الكلمات والمفاهيم فى ملء بعض الفراغات التى قد توجد فى النص أو الظاهرة. وبهذه الطريقة، فإننا نحدد المعنى الدقيق لمفردات نص أو ظاهرة عن طريق ربط الجزئى بالكلى والظاهر بالكامن. والنموذج، بهذا، يوضح المسلمات (أو الكليات القَبْلية) الكامنة فى الخطاب الإنسانى، كما يوضح المعنى المقصود من المفردات.

- يتم تشغيل النموذج من خلال عمليتى تفكيك وتركيب تشبه تمامًا عملية صياغة النموذج.

والآن يمكننا أن نضرب مثلاً بإحدى الظواهر ولتكن واقعة ضرب زيد لعمرو، حيث يمكن أن نرصد عدد المرات التى ضرب فيها زيدٌ عمرًا، وطريقة ضَربه له، والأداة

المستخدمة فى عملية الضرب، ومن زود عمرو بها. ويمكننا أن نسأل إن كان زيد يضرب عمراً فقط أم أنه يضرب آخرين أيضاً؟ وما السمة الأساسية فى هؤلاء الذين يضربهم زيد؟ ونبدأ فى تجربة هذه العناصر ونسأل: هل هم من الفقراء أم من الأغنياء أولئك الذين يضربهم زيد؟ وهل هم من السود أم من البيض؟ من الذكور أم من الإناث؟ وهل الضرب يتم كل يوم أو فى فصول معينة؟ ثم بعد قراءة كُتب التاريخ نسأل: لمَ استولى جدُّ زيد على أرض عمرو؟ هل هناك علاقة بين الضرب والاستيلاء على الأرضَ؟ وما مصلحة زيد فى عملية البطش المستمرة هذه؟ هل يدرك كلٌّ من زيد وعمرو طبيعة علاقتهما؟ هل كلاهما يقبلانها أم أن عمراً يرفضها ويتمرد عليها؟ ما الرؤية الكامنة للكون فى هذه العلاقة؟ هل يريد زيد أن يجعل من عمرو مادة استعمالية يوظفها لحسابه؟ وهل يرى عمرو نفسه بوصفه مادة أم يرى نفسه بوصفه بشراً كاملاً؟

ولنضرب مثلاً آخر بنصين مكتوبين (وهما حديثان شريفان): قال رسول الله (ﷺ) «عُذِّبت امرأة فى هرة حبستها حتى ماتت فدخلت فيها النار، فلا هى أطعمتها وسقتها إذ هى حبستها ولا هى تركتها تأكل من خشاش الأرض». أما الحديث الثانى فهو قول رسول الله (ﷺ) «بينما رجل يمشى، فاشتد عليه العطش فنزل بئراً فشرب منها ثم خرج، فإذا هو بكلب يلهث يأكل الثرى من العطش، فقال: لقد بلغ هذا مثل الذى بلغ بى، فملأ خفه ثم أمسكه بفيه، فسقى الكلب، فشكر الله له، فغفر له. قالوا: يا رسول الله وإن لنا فى البهائم أجراً؟ فقال: فى كل ذات كبد رطبة أجر» (أى فى كل حى من الحيوان والطير ونحوهما).

وبإمكان الباحث أن يقوم بتقسيم الحديثين إلى مضامين أو وحدات مختلفة تشكل عناصرهما الأولية. ويمكن القول بأن العناصر الأولية فى الحديث الأول هى: امرأة ـ قط ـ جوع ـ زيادة الجوع ـ موت ـ جهنم. أما العناصر الأولية فى الحديث الثانى فهى: رجل ـ كلب ـ عطش ـ سُقيا ـ حياة ـ جنة.

إذا نظرنا للحديثين من منظور المضمون المباشر، فإنهما سيبدوان كما لو كانا متقابلين: ففى الحديث الأول امرأة وفى الثانى رجل، وفى الأول هرة وفى الثانى كلب، وفى الأول جوع وفى الثانى عطش، وفى الأول بطش بالحيوان وزيادة فى الجوع، وفى الثانى رفق بالحيوان ورى للعطش، وينتهى الحديث الأول بالموت وجهنم وينتهى الثانى بالحياة والجنة. ودائمًا ما يقف التحليل السطحى للمضمون عند هذا المستوى لا يتجاوزه.. وكذلك قد ينهمك الباحث فى إحصاء عدد الكلمات!

ولنتجاوز عناصر كل حديث الفضاء الزمانى والمكانى المباشر لكل منهما، لابد أن نزيد مستوى تجريدنا قليلاً حتى يمكن رؤيتها فى علاقة كل منهما بالآخر. ستأخذ عملية التجريد الشكل التالى: المرأة والرجل: إنسان ـ القطة والكلب: حيوان ـ الجوع والعطش: حالة طبيعية (حياة ـ موت) ـ البطش بالحيوان وزيادة الجوع والرفق بالحيوان ورى العطش: فعل إنسانى ـ موت القطة وحياة الكلب: نتيجة مادية ـ الجنة والنار: نتيجة روحية.

ثم نزيد من مستوى التجريد على النحو التالى: فاعل ـ مفعول به ـ فعل ـ عاقبة. والإنسان هو الفاعل، والحيوان هو المفعول به، وثمة فعل يؤدى إلى نتيجة.

ويمكن، عند هذه النقطة، أن نرتفع بالعملية التجريدية إلى المستوى المعرفى ورؤية الكون. ولابد من معرفة بعض المفاهيم الأساسية الحاكمة فى الإسلام (الاستخلاف ـ الأمانة ـ وضع الإنسان فى الكون) فهذا سيساعدنا على الوصول إلى البُعد المعرفى وإلى تحديد العلاقة بين الإنسان (الفاعل) والحيوان (المفعول به). ومن كل هذا سنستنتج أن الحديثين يتناولان علاقة الإنسان بالطبيعة وهى علاقة استخلاف واستئمان، فالإنسان يُوجَد فى مركز الكون لأن الله كرمه وحباه عقلاً وحكمة. وقد أعطاه الله الطبيعة، ولكنه ليس صاحبها فقد استخلفه الله فيها وحسب، وقد قَبِل هو أن يحمل الأمانة، ولذا فلا يجوز أن يبددها وكأنه وحده فى الكون: كائن لا متناه متأله.

لابد أن نشير هنا إلى الفلسفة البنيوية التى ترصد الواقع من خلال نماذج رياضية ولغوية عامة وتظل تُصعِّد مستوى التجريد حتى تصل إلى ثنائيات متعارضة عامة أو قيم لغوية لا تقل عمومية. لكن هذا المستوى من التجريد وهذا المفهوم للنموذج يختلف تمامًا عما نطرحه هنا. وأعتقد أنه لا التحليل المضمونى (الذى يكتفى بالمضمون المباشر الواضح) ولا التحليل البنيوى (الذى يجرد الحديث من أى مضمون ويحوله إلى بنية لغوية مجردة أو بنية هندسية طريفة خالية من المضمون) يفى بالغرض، ويمكننا أن نقول إن التحليل النماذجى، بالمعنى الذى أطرحه للكلمة، لن يقوم بتحليل الحديثين للوصول إلى نماذج لغوية أو أنثروبولوجية عامة، وإنما سيجرد منهما نماذج معرفية تؤكد العام والخاص، وتتحرك من المضمون الخاص إلى البنية العامة المجردة دون أن تنسى خصوصية الحديثين. ويمكننا فى هذا الضوء أن نرى أن الحديثين يحاولان تحديد علاقة الرجل والمرأة بالقطة والكلب، أى علاقة الإنسان بالحيوان بل والإنسان بالطبيعة. ويمكننا القول إنها فى جوهرها علاقة توازن مع الطبيعة (عُذبت المرأة فى هرة) . . . (بلغ هذا مثل الذى بلغ منى) . . . (فى كل ذات كبد رطبة أجر) ولكنه توازن لا ينطوى على مساواة بين الإنسان

والطبيعة ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾، وإنما تفترض تميز الإنسان وتفرده ومسئوليته. ففى الحديثين الشريفين الفاعل هو الإنسان (رجل أو امرأة) والمتلقى هو الحيوان (قطة أو كلب) والثواب والعقاب من نصيب الفاعل المسئول. وإن تعمقنا لوجدنا أن بنية الحديثين تتسق مع النهج الإسلامى فى التفكير ومع البنية الكامنة فى القرآن الكريم والحديث الشريف ومع النموذج المعرفى الإسلامى وبنية الإسلام الفلسفية ككل.

ولنتخيل باحثًا يتعامل مع الحديثين الشريفين من منظور المضمون وحسب، لا شك فى أنه سيفشل فى ربطها مع المفاهيم الكلية الإسلامية الأخرى. هذا على عكس عالم إسلامى على قدر كبير من الخيال والثقافة والاطلاع والمعرفة بالتراث الدينى، كنصوص وكممارسات عبر التاريخ الإسلامى. مثل هذا العالم سيكون بوسعه القيام بتجريد النماذج المعرفية الكامنة فى هذه النصوص وفى تلك المَمارسات، وتجريد النموذج المعرفى الكامن فى كلا الحديثين. سيكون بوسع هذا العالم أن يأخذ النموذج الذى جردناه بخصوص التصور الإسلامى لعلاقة الإنسان بالطبيعة، بوصفها علاقة اتصال وانفصال، علاقة استخلاف وليس علاقة هيمنة على الطبيعة أو إذعان لها. وسيكون بوسعه أن يزيد هذا النموذج كثافة بالعودة لبعض ممارسات الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ وممارسات بعض المسلمين فى إندونسيا ـ على سبيل المثال ـ وممارسات المسلمين فى العصر العباسى. ويمكنه أن يربط هذا النموذج المعرفى التحليلى بالموقف الإسلامى من الذبح الشرعى وقوانين الطعام، بل ويمكنه أن يربط هذا النموذج بفكرة السنة القمرية الإسلامية (التى تخالف فصول الطبيعة بحيث يأتى رمضان فى الصيف أحيانًا وفى الشتاء أحيانًا أخرى) وبفكرة التقويم الإسلامى الذى يبدأ بالهجرة وليس بميلاد الرسول (صلى الله عليه وسلم) ـ باعتبار أن الهجرة عمل يقوم به فاعل بوحى من الخالق ـ عمل إنسانى واعٍ وليس عملاً طبيعيًا مثل الميلاد.

النموذج الاختزالى والنموذج المركب:

النموذج الإدراكى ـ كما أسلفنا ـ هو فى واقع الأمر خريطة إدراكية تحدد مجال الرؤية وأفقها، وهذه الخريطة يمكن أن تأخذ شكلين:

١ ـ يمكن أن تكون الخريطة الإدراكية ضيقة بسيطة سطحية أحادية نتيجة موقف موضوعى مادى متلق يتلقى المعلومات بطريقة مباشرة بدلاً من أن يحاول تفسيرها من خلال

تفكيكها وإعادة تركيبها، ولذا يسقط صاحبها ضحية القوالب الإدراكية السائدة التى تشيعها السلطة بمؤسساتها الأمنية والإعلامية فيحاول تفسير الظاهرة من خلال نماذج تحليلية اختزالية.

٢ـ يمكن أن تكون الخريطة الإدراكية مركبة نتيجة موقف تفسيرى اجتهادى منفتح يمكن لصاحبه أن يستوعب التناقض وأن يقبل التنوع فيتجاوز القوالب السائدة ويحاول تفسير الظاهرة من خلال نماذج تحليلية مركبة.

و«النموذج التحليلى الاختزالى» (الذى يمكن أن يُشار إليه أيضًا بـ «النموذج البسيط» و«النموذج المغلق» و«النموذج الواحدى» و«النموذج المصمت» و«النموذج الموضوعى المادى المتلقى») يتجه نحو اختزال العالم إما إلى عنصر واحد (مادى أو روحى) وإما إلى عدة عناصر (عادية مادية) بسيطة.

أما «النموذج التحليلى المركب» (ويمكن أن نطلق عليه أيضًا «النموذج المنفتح» و«النموذج التعددى» و«النموذج الفضفاض» أو «نموذج التكامل غير العضوى» فهو نموذج يحتوى على عدة عناصر متداخلة مركبة، وهى عناصر تتسم بالاتساق الداخلى ولكنها يمكن أيضًا أن تتسم بقدر من التناقض.

وقد يكون من المفيد أن نعقد مقارنة بين سمات كل من النموذجين:

١ـ ينطلق النموذج الاختزالى من موقف واحدى يذهب إلى أن ثمة جوهرًا واحدًا فى العالم إما روحى خالص وإما مادى خالص (ولكننا سنركز فى هذه الدراسة على النماذج الاختزالية المادية وحدها نظرًا لشيوعها).

تتسم هذه النماذج بأنها تنطلق من الإيمان بأن ثمة مبدأ واحدًا ينظم الكون ويمنحه الوحدة. وهذا المبدأ هو أيضًا مركز الكون، وهو مركز كامن فى الكون ذاته يوجد داخله ويتجسد من خلاله ويتوحد معه، وهو لا يتجاوزه ولا يظل منزهًا عنه، ولذا فإن العالم يتسم بوحدة وجود مادية، سقفه مادى، والقوانين التى تسيِّره مادية، ولذا فإن كل الظواهر تُرد (فى مختلف تجلياتها) إلى المادة، ولذا فإن النماذج الاختزالية نماذج مغلقة لا تعترف بالثنائيات ولا بالتنوع، ولا تستطيع الإحاطة بتركيبية الظاهرة الإنسانية.

على العكس من هذا، نجد أن النماذج المركبة ترفض الواحدية (المادية أو الروحية) وتنطلق من الإيمان بأن هناك ثنائية أساسية فى الكون، هى ثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة التى تفصل بينهما مسافة لا يمكن اختزالها أو إلغاؤها. فالعالم مكون من أكثر من جوهر

واحد، وهذا يعود إلى أن المبدأ المنظم للكون ومن ثم مركزه (الإله ـ المثل الأعلى ـ القيم غير المادية) ليس كامنًا فى المادة وإنما متجاوز لها وللعالم، قد يتبدى فيه ولكنه لا يتجسد من خلاله، ولذا لا يمكن لكل شيء أن يرد إلى المادة. فثمة شيء فى الإنسان يتجاوز السقف المادى. وثنائية النموذج المركب غير الإثنينية، فهى ثنائية تكاملية أو تفاعلية، فثمة تفاعل بين عنصرى الثنائية. لكل هذا نجد أن النماذج المركبة نماذج منفتحة تقبل العام والخاص وتقبل التنوع وتفاعل العوامل المختلفة المكونة للظاهرة الإنسانية. وهو لذلك قادر على أن ينقل صورة مركبة عن الواقع ولا يختزل أيًا من عناصره أو مستوياته المتعددة أو تناقضاته أو العوامل المادية والروحية، المحدودة واللامحدودة، والمعلومة والمجهولة، التى تعتمل فيه.

٢ـ صورة الإنسان الكامنة فى النموذج الاختزالى، أى بعده المعرفى، ترى الإنسان بوصفه جزءًا لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، يسرى عليه ما يسرى على الكائنات الأخرى. ولا توجد مسافة تفصل بينه وبين الإله أو بينه وبين الطبيعة (فهى كما أسلفنا وحدة وجود مادية). ولذا فإن حدوده هى حدود الطبيعة/ المادة وفضاؤه هو فضاؤها. والإنسان فى هذا الإطار إن هو إلا كيان سلبى متلق يُسجِّل كل ما ينطبع على عقله من معطيات مادية بشكل آلى، والواقع بسيط مكوَّن من عنصر واحد أو اثنين، ومن ثَم فإن العلاقة بين العقل والواقع بسيطة يمكن رصدها ببساطة، فالعقل إما أن يتحكم فى الواقع تمامًا وإما أن يذعن له تمامًا. ودوافع الإنسان مسألة بسيطة يمكن معرفتها بشكل بسيط ومباشر. هذا يعنى فى واقع الأمر أن السمة الأساسية للنماذج الاختزالية هى استبعادها التركيبية الإنسانية تمامًا واستبعادها الفاعل (المدرك) الإنسانى ورده إلى ما هو دونه (الطبيعة/ المادة) أو هذا العنصر المادى أو ذاك.

أما صورة الإنسان الكامنة فى النماذج المركبة فهى مختلفة تمامًا، فالإنسان كائن مختلف عن الطبيعة/ المادة متميز عنها بسبب تركيبيته (وهى تركيبية مصدرها الإنسان نفسه فى المنظومة الإنسانية الهيومانية ومصدرها القبس الإلهى فى الإنسان فى المنظومة التوحيدية). هذا الإنسان قد يشارك فى بعض سمات النظام الطبيعى وقد تسرى القوانين الطبيعية وقوانين الأشياء على بعض جوانب وجوده (فهو يولد ويأكل ويمشى ويضاجع النساء ويمرض ويموت) ولكنه لا يُردُّ فى كليته إليها. وقد نعرف هذا الجانب أو ذاك من وجوده، ولكن تظل هناك جوانب (ربانية) مجهولة لا يمكن معرفتها أو إخضاعها للقانون المادى العام الواحد. ولذا، يظل هناك قانونان: واحد للإنسان وآخر للأشياء. وتنبع

بعض جوانب فكر الإنسان من واقعه (المادى الطبيعى)، ولكنه لا يمكن أن يُردَّ فى كليته إليه لأن بعض هذا الفكر نابع من ذاته (الربانية الإنسانية غير الطبيعية) المتجاوزة لذاته المادية والطبيعية. لكل هذا، يشكل الإنسان ثغرة فى النظام الطبيعى/ المادى، فهو كائن قادر على تجاوز الجوانب الطبيعية/ المادية فى ذاته وقادر على تجاوز الطبيعة/ المادة ذاتها أو تفصله مسافة عنها. وهى مسافة لا يمكن أن تُسد تمامًا (مثل المسافة التى تفصل الخالق عن المخلوق)، فالجانب الربانى فى الإنسان لصيق تمامًا بإنسانيته.

ووجود الإنسان بحسبانه ثغرة فى النظام الطبيعى هو الذى يؤدى إلى ظهور كل الثنائيات الأخرى (كل/ جزء ـ عام/ خاص ـ ذات/ موضوع ـ سبب/ نتيجة ـ محدود/ لامحدود ـ معروف/ مجهول ـ ذكر/ أنثى ـ سماء/ أرض). وكلها ثنائيات لا يمكن القضاء عليها، فهى صدى للثنائية الكبرى الكلية والنهائية (خالق/ مخلوق أو طبيعة/ إنسان) فالإله، غير المنظور، غير المحسوس، المفارق، يتبدى فى العالم (من خلال الإنسان والطبيعة والسنن الكونية) ولكنه لا يتجسَّد، وبذلك يحوى العالم المحسوس وغير المحسوس، والنهائى وغير النهائى، ويصبح التنوُّع والتدافع والثنائيات من سماته.

٣ـ الوحدة فى إطار النموذج الاختزالى وحدة عضوية مصمتة لأن مركز العالم كامن فيه، فثمة استمرار وثمة تماسك مصمت لا يسمح بوجود أى ثغرات، ولذا فإن النموذج الاختزالى ينغلق على ذاته.

أما فى حالة النموذج المركب فإن ثمة وحدة ولكنها غير عضوية لأن مصدر الوحدة ومركز الكون غير المنظور ليس كامنًا أو حالاً فى العالم (فهو الإله الواحد المفارق المنزه فى النظم التوحيدية وهو الإنسان المتميز عن الطبيعة فى النظم الهيومانية الإنسانية). كما أن المسافات التى توجد بين الثنائيات المختلفة تأتى ضمن بنية هذا النموذج، ومن ثم فهو غير قابل للانغلاق، وكما يتفاعل الإله مع الإنسان، وكما يتفاعل الإنسان مع الطبيعة، تتفاعل وتتكامل الثنائيات كافة (ولذا، فنحن نسمى النماذج المركبة «نماذج التكامل غير العضوى»).

٤ـ النماذج الاختزالية تتأرجح بين التماسك العضوى الكامل (الصلابة) والتجانس المطلق (الذى يُفقد الأجزاء شخصيتها واستقلالها وهويتها) والاستمرارية الكاملة من جهة، وعدم التماسك (السيولة) وعدم التجانس والانقطاع الكامل من جهة أخرى. وحينما يتعامل النموذج الاختزالى مع العام والخاص والكل والجزء، فإنه يذيب الجزء والخاص فى الكل والعام تمامًا بحيث لا يتعامل إلا مع الكل والعام، ويتعامل مع الظواهر على

مستوى عال للغاية من التعميم فيلغى الخصوصية لأن كل الظواهر خاضعة لنفس القانون، فيسقط فى تعميمات كاسحة مثل «حضارة الشرق الروحية» و«حضارة الغرب المادية»، وكأن الشرق لا يعرف كيف يتعامل مع عالم المادة، وكأن شعوبه غارقة فى التأمل الصوفى، وكأن الغرب منهمك فى الصراع ضد الطبيعة ولم يعرف أى عقائد دينية. ولكن يمكن أن يحدث العكس تماماً فيؤكد النموذج الاختزالى الخصوصية المفرطة والفرادة ويتعامل مع الظواهر على مستوى متدنّ للغاية من الخصوصية.

ويظهر هذا فى النازية وكل الأيديولوجيات الفاشية والعنصرية. فمثل هذه الأيديولوجيات تذهب إلى أن الشعب (الفلانى) يجسد مبدأ ما ولذا فهو شعب فريد له حقوق مطلقة، أما بقية الناس فهم مجرد مادة استعمالية يسرى عليها قانون مادى واحد (وهذا ما يسمى بالمرجعية الكمونية أى المرجعية المادية، أى حينما تكون الظاهرة مرجعية ذاتها، مركزها كامن فيها).

ويتجلى نفس مستوى التخصيص لدرجة الفرادة فى أقوال مثل «اليهود هم أصل الشر» أو «النمط الأسيوى للإنتاج». فحين نقول ذلك نكون قد عزلنا اليهود والشرق عن أى سياق حضارى إنسانى مركب، وتصورناهم حبيسى خصوصية لا تتغيَّر ولا تتحوَّل (وبالتالى أخرجناهم خارج نطاق العلم والمقارنة). ولكننا فى الوقت ذاته نكون قد أطلقنا تعميماً كاسحاً على كل اليهود، وعلى الشرق بأسره، وكأن تواريخ اليهود لا تتغير بتغيُّر الزمان والمكان، وكأن تاريخ اليابان والهند والصين وموزامبيق ومصر والجزيرة العربية يعبِّر عن نفس النمط الإنتاجى الواحد!

أما النماذج المركبة غير العضوية، فهى تفترض أن العالم كل متماسك، مُكوَّن من كليات متماسكة، مُكوَّنة بدورها من أجزاء غير مترابطة بشكل صلب وغير متجانسة بشكل كامل، ولكنها مع هذا أجزاء متماسكة لكلٍّ شخصيتها ولا تُفهَم إلا بالعودة إلى الكليات. لكن الكليات ليست صلبة، ومركزها ومصدر تماسكها يوجد خارجها، ولذا فهى تظل كليات فضفافة تحوى داخلها ثغرات. وهذا يعنى أن الأجزاء مهمة فى أهمية الكل، وأنها لا تُردُّ إلى الكل. فالنماذج المركبة تحاول إدراك الخاص دون السقوط فى تصور أن الخاص فريد لا مثيل له، ويدرك العام دون الذوبان فى القانون العام إذ إن لكل ظاهرة منحناها الخاص برغم أنها تنضوى تحت نمط عام.

ويسمح عدم الالتحام العضوى بقبول الشخصية المستقلة لكل جزء برغم انتمائه للكل، فالجزء ليس جزءاً عضوياً لا يتجزأ وإنما هو جزء يتجزأ، أى أن انفصال الأجزاء عن

الكل ليس انفصالاً كاملاً، وإنما هو درجة من الاستقلال النسبى للأجزاء عن الكل وللأجزاء الواحد عن الآخر. ومع هذا، ثمة افتراض لأسبقية للكل على الأجزاء (وإلا انتفت فكرة الحقيقة الكلية وفكرة النموذج ذاتها). ولذا، لا يذوب الجزء فى الكل ولا الكل فى الجزء، ولا يذوب العام فى الخاص ولا الخاص فى العام، ولا يَجُبُّ الاستمرار الانقطاع ولا الانقطاع الاستمرار. وهكذا، فإن بإمكان النموذج أن يتناول الظواهر والعلاقات بكل أشكالها ومستوياتها ويحترم منحناها الخاص ويتناول الكل والجزء والخاص والعام والاستمرارية والانقطاع دون أن يَرُدَّ الواحد إلى الآخر بل ويحاول الوصول إلى النقطة المفصلية حيث يتصل الواحد بالآخر.

فى إطار النموذج الاختزالى، نتحدث على سبيل المثال عن الشعب العربى (أو الأمة الإسلامية) بوصفهما كتلة واحدة تتسم بقدر عال من التجانس تتجسَّد من خلال روح الحضارة العربية. أما فى إطار النموذج المركب فإن ثمة إدراكًا بأن هناك كُلاًّ هو الشعب العربى، ولكنه كل ينقسم إلى تشكيلات أربعة كبرى: الهلال الخصيب (سوريا ـ فلسطين ـ لبنان ـ العراق)، ودول الخليج (السعودية ـ اليمن ـ عمان ـ الكويت ـ قطر ـ الإمارات)، ودول المغرب العربى (تونس ـ الجزائر ـ المغرب ـ موريتانيا)، وتشكل مصر والسودان وليبيا نواته وقلبه. وكل تشكيل ينتمى إلى الكل العربى ولكن له سماته الخاصة، وداخل كل تشكيل توجد عدة بلاد تنتمى له، ومع هذا فإن لها هى الأخرى سماتها الخاصة، أى أن الأجزاء توجد داخل الكل ولكنها منفصلة عنه.

٥ـ ويدور النموذج الاختزالى فى إطار السببية الصلبة المطلقة المغلقة حيث يوجَد عنصر واحد أو أكثر تتسم كلها بالبساطة وتتفاعل بشكل بسيط فيما بينها لتؤدى إلى نتائج بسيطة يمكن رصدها ببساطة وبحيث تؤدى (أ) حتمًا إلى (ب) دائمًا فى كل زمان ومكان (الانتصار الحتمى والنهائى للطبقة العاملة أو للحضارة الغربية أو للفئة المؤمنة). فى هذا الإطار يتم فصل السبب عن النتيجة، (فما يسبب أ هو ب وحسب، وكأن النتيجة لا تتحول بدورها إلى سبب، وكأن كل شىء لابد أن يدخل شبكة السببية الصلبة حتى نستطيع أن نصل إلى التفسير الكامل الشامل).

ومهما تنوعت الأسباب وتعددت، فإن التنوع والتعدد من منظور النموذج الاختزالى مسألة ظاهرية، إذ إن كل الأسباب عادةً ما تنحل كلها وتمتزج فى سبب واحد أو سببين عادةً ماديين، فيصبح مبدأً واحدًا ثابتًا تخضع له كل الظواهر بشكل أو بآخر يلغى التنوع والتفرد. كل هذا يعنى سيادة الواحدية السببية وسيادة الحتمية والسقوط فى

السببية الاختزالية البسيطة السهلة. وهذا يجعلها عاجزة عن تقديم تفسير معقول لتنوع الواقع.

على العكس من ذلك، تدور النماذج المركبة فى إطار مبدأ التعددية السببية، ويحل مبدأ تعددية المؤثرات محل مبدأ أحادية المؤثرات فى فهم الطبيعة والإنسان وتفسيرهما والتنظير لهما. ويحل مبدإ تفاعل السبب والنتيجة محل مبدإ الانفصال الكامل للسبب عن النتيجة، ومن ثَمَّ يجرى النظر إلى الظاهرة فى أبعادها المتكاملة دون الاقتصار على بُعد واحد مادى أو روحى، ثم يتم بعد ذلك تحديد أكثر الأبعاد فعالية وتأثيراً دون التقيد بأى مسلمات مسبقة تقول إن أحد الأبعاد (العنصر الاقتصادى أو العنصر الجنسى أو العنصر الروحى على سبيل المثال) أكثر فعالية وتأثيراً من الأبعاد الأخرى. فكل ظاهرة لها منحناها الخاص (ولا توجد حتميات سببية مطلقة ولا يوجد شىء فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير إلا وجه الله، وضمان حرية الإنسان ووعيه بحريته). ولذا، لابد أن تُدرَس كل ظاهرة حسب المقاييس المناسبة لها، ويُنحَت نموذج خاص لدراستها، فلا تُطبَّق قوانين الأشياء على الإنسان ولا تُطبَّق قوانين الإنسان على الأشياء. هذا لا يعنى بطبيعة الحال إسقاط النماذج التفسيرية المادية الخالصة أو الروحية الخالصة، فالأولى لها دورها فى تفسير الوجود الطبيعى وتفسير بعض جوانب الوجود الإنسانى، تمامًا كما أن الثانية لها دورها فى تفسير جوانب أخرى لهذا الوجود الإنسانى.

والنموذج المركب يُنكر الواحدية السببية ولكنه لا يسقط فى العبثية (حيث لا سببية على الإطلاق)، وإنما يدور فى إطار السببية المركبة التعددية حيث لا تؤدى (أ) حتمًا وبشكل آلى إلى (ب)، فهى بسبب عدم تحكمنا فى كل الواقع وبسبب عدم معرفتنا بكل عناصره قد تؤدى إلى (ج) (ولكنها بإذن الله تؤدى فى معظم الأحوال إلى ب).

٦ـ النموذج الاختزالى يختزل الظواهر ويبسطها ويدور فى إطار السببية المطلقة ويتصور أن الإنسان ظاهرة بسيطة يمكن معرفتها فى كل جوانبها، ولهذا فهو يطمح إلى الوصول إلى اليقين الكامل والتفسير النهائى والحلول الشاملة والتحكم الإمبريالى الكامل.

أما النموذج المركب فإنه ينطلق من تركيبية الواقع الإنسانى والواقع المادى، ومن ثم فإنه يطرح إمكانية المعرفة وأن الحقيقة يمكن الوصول إليها، ولكنها معرفة إنسانية ناقصة وحقيقة غير مطلقة (لأن المعرفة المطلقة تقع خارج نسق التاريخ الإنسانى ـ وعند الإله وحده، فالكمال لله وحده، وهو وحده العليم بكل شىء والقادر على كل شىء). إن النموذج المركب يَقنَع بتناول ما يمكن أن يُعرَف وحسب دون أن يصاب باليأس بسبب

المجهول وما لا يمكنه معرفته، فالمسافات سمة بنيوية فيه. إنه أقرب إلى الصورة المجازية منه إلى القانون، وهى صورة مجازية لا تتشيأ ولا تُشيئ لأن مركز الكون لا يتجسَّد فيه، بل يظل مفارقًا متجاوزًا له غير حال فيه، فتظل هناك مسافة بين الدال والمدلول وبين ما نجرده من الواقع والواقع المادى نفسه.

يتصور صاحب النموذج الاختزالى أنه قد وصل للحقيقة كل الحقيقة، وأنه على صواب كل الصواب، أما صاحب النموذج المركب فهو لا يقول إن هذا نموذج خاطئ أو مصيب بطريقة أحادية فجة، وإنما يقدم نموذجه بوصفه اجتهادًا له مقدرة تفسيرية عالية، ويطلب إخضاعه لعملية اختبار. وحينما يُخضَع للاختبار، فلابد أنه سيفسر بعض المعطيات فى الواقع ولكنه سيعجز عن تفسير البعض الآخر. وفى هذه الحالة، لا يُوصَف النموذج بعدم الموضوعية، فالنموذج لا يُحكَم عليه بمقدار موضوعيته وذاتيته (فهو ابتداءً مزيج من الموضوعية والذاتية لأنه تركيب) وإنما يُحكَم عليه فى إطار مقدرته التفسيرية والتنبئية، وفى إطار تركيبيته. فالنموذج الذى يفسر أكبر قدر ممكن من التفاصيل والعلاقات ويربط بينها ويتنبأ بعدد كبير من الظواهر، هو النموذج الأكثر تفسيرية (الذى يُقال له موضوعى)، وهو نموذج المجتهد الذى أصاب (فله أجران). أما النموذج الذى يفسر عددًا أقل من التفاصيل والعلاقات والذى يتسم بأن مقدرته التنبئية ضعيفة، فهو النموذج الأقل تفسيرية (والذى يُقال له ذاتى)، أى نموذج من اجتهد ولم يفلح تمامًا (فله أجر واحد). وبالتالى، لا يصبح المعيار هنا كم المعلومات الذى تمت مراكمته وإنما جدواها فى التفسير: وبذا يحل النموذج التفسيرى مشكلة استقطاب الذات والموضوع. فالنموذج الذى تبنته حركات التمركز حول الأنثى قادر على تفسير بعض جوانب وجود المرأة وبعض مشكلاتها، ولكنه عاجز عن تفسير المرأة فى كليتها أمًّا وزوجة وأختا. وهذه الجوانب الكلية المركبة تحتاج إلى نموذج أكثر تركيبية.

وبعد اختبار النموذج، يمكن إعادة صياغته حتى يمكنه استيعاب المعطيات الجديدة التى فشل فى تفسيرها، أى أن النموذج التفسيرى (الاجتهادى) ليس صيغة نهائية تنجح أو تفشل. ويُلاحَظ أن النموذج التفسيرى (الاجتهادى) ليس نموذجًا استبعاديًّا، فالعناصر التى يظهر أنها أقل تفسيرية لا تُرفَض ولا تُستبعَد وإنما تفقد مركزيتها وتُنقل إلى الهامش، وهى قد تنتقل إلى المركز مرة أخرى فيما بعد، وقد توضَع فى المركز داخل متتالية احتمالية يتم من خلالها رصد عناصر المستقبل الكامن فى الحاضر.

٧ـ تأخذ عملية التفسيرفى إطار النموذج الاختزالى المغلق شكل مجابهة الواقع بصيغ

وقوالب جاهزة ذات تحيزات خاصة. ويتم مراكمة المعطيات والمعلومات داخل هذه القوالب فتُهمش بعض الحقائق الأساسية أو تسقط تمامًا، ويتم تأكيد بعض العناصر الهامشية التى تتفق مع الأطروحة الاختزالية المتحيزة. ثم يجد الباحث نفسه يبحث عن أنماط مستمرة، حيث لا أنماط ولا استمرار، فتفرض عليه المقدمات المتحيزة الكامنة نتائج مضللة.

وتأخذ عملية التفسير (أو الاجتهاد) داخل النموذج المركب شكلاً مختلفًا تمامًا، فالمُفسِّر المجتهد لن يواجه الواقع بقانون عام أو افتراض عام أو شعار سياسى أو قالب لفظى جاهز أو صورة شائعة يُفسِّر بها الواقع بأسره، وهو لن يقوم بمراكمة المعلومات عن الواقع بلا تمييز، بل سيواجه الواقع بنموذج منفتح يعرف مسبقًا أنه نموذج تصورى وأنه أداة تحليلية وحسب، فيختبر مقدرة النموذج التفسيرى، ولكن عملية الاختبار ستقوم بتعديل النموذج وتفسيره. وتتلخص عملية الاختبار فى محاولة تصنيف المعلومات التى يصل إليها صاحب النموذج المركب وتفسير أكبر قدر ممكن من عناصر وأبعاد الواقع فى تشابكها وتفاعلها دون محاولة تفسير الظاهرة كلها. وفى إطار النموذج المركب، فإن أساس اختيار الحقائق، لا الحقائق نفسها، هو ما يشكل مدى صدقها وزيفها. فالصدق والكذب ليسا كامنين فى الحقائق الموضوعية نفسها وإنما فى كيفية تناولها وفى القرار الخاص بما يضم وما يستبعد منها. ولذا، لا يصبح السؤال: ما الحقائق؟ ولكن: ما أهم الحقائق أو ما الحقائق الدالة؟ ويصبح ترتيب الحقائق هرميًا (حسب أهميتها) أكثر أهمية من مجرد تسجيلها أفقيًا بشكل متجاور، ويصبح تعريف ما هو مركزى وهامشى أهم من مجرد مراكمة المعلومات. وتصبح العلاقات بين المعطيات أكثر أهمية من المعطيات نفسها. وعلى كلٍّ، هذا هو جوهر الإبداع: اكتشاف علاقات جديدة فى الواقع وتحديد ما هو مركزى وهامشى وتفكيك الواقع وإعادة تركيبه فى ضوء هذا الاكتشاف.

٨ـ مقدرة النماذج الاختزالية على ربط العناصر المختلفة ضعيفة بسبب اختزاليتها وانغلاقها، ولذا فإن مقدرتها على التعميم ضعيفة أيضًا. والعكس أيضًا صحيح، فالنماذج الاختزالية تسقط فى التعميم المخل لأنها على عكس النماذج المركبة لا ترى المنحنى الخاص للظواهر. ومن هذه النقطة، يمكن أن نطرح فكرة النظرية الكبرى الحاكمة (بالإنجليزية: جراند ثيرى grand theory). ونحن نذهب إلى أن التخلى عن محاولة الوصول إلى نظرية حاكمة كبرى (رؤية للكون وللأمور المعرفية الكلية والنهائية) أمر غير ممكن. فالواقع قد ينقسم إلى مجموعة من القصص الصغرى (على

حد قول أنصار ما بعد الحداثة). ولكن هناك داخل كل قصة ـ مهما بلغت من صغر ـ قصة كبرى، وهذا ما نعبِّر عنه بقولنا «ثمة نموذج ما كامن وراء كل الظواهر». وهذا أيضًا ما يُقال له «حتمية الميتافيزيقا». وإن لم يطور الإنسان نظرية كبرى، فإنه سيقع فريسة النظرية الكبرى للآخر وضحية لـ«إمبريالية المقولات». وفي داخل إطار النموذج الفضفاض وفكرة الاجتهاد، سنحاول الوصول إلى نظرية شاملة كاملة، ولكننا نعرف أننا لن نصل إلى اليقين المطلق أو التفسير النهائي، فنظريتنا لن تكون نظرية شاملة كاملة (جراند ثيرى) وإنما «ريلاتيفلى جراند ثيرى relatively grand theory»، أي «نظرية كبرى وشاملة إلى حدٍّ ما» أو داخل حدود ما هو ممكن إنسانيًا.

٩ـ النماذج الاختزالية ترى التاريخ بحسبانه كيانًا يتحرك بطريقة واحدة ونحو نقطة واحدة. فبعض الرؤى المادية ترى التاريخ بحسبانه يتخذ مسارًا واضحًا، مدفوعًا بالصراع الطبقى أو علاقات الإنتاج أو فكرة التقدم. ولا تختلف عن ذلك بعض الرؤى الدينية التى ترى التاريخ بحسبانه تجسُّدًا للمشيئة الإلهية وليس مجالاً للتدافع بين البشر. ولذا، فإن أحداث التاريخ والواقع الإنسانى ككل هى نتاج بطولة بطل أو بطلين، أو نتاج عقل واحد متآمر وضع مخطَّطًا جبارًا وصاغ الواقع حسب هواه، أو نتاج نظرية ثورية فورية أو فكرة انقلابية جذرية أو عودة مشيحانية (مهدوية) أو حتمية تاريخية أو بيئية أو وراثية أو العنصر الاقتصادى أو الدافع الجنسى. هذا المبدأ الواحد يمكن أن يكون روحيًا (الإله ـ البطل ـ العقل الثورى ـ المؤامرة الكبرى) أو ماديًا (قانون الحركة ـ العنصر الاقتصادى ـ العنصر الجنسى) أو روحيًا اسمًا ماديًا فعلاً (نَفَس العالم ـ روح الشعب).

أما النموذج المركب فينكر وجود قوانين تاريخية عامة وحتمية ويرى أن مقدرتها التفسيرية ضعيفة، ويطرح بدلاً من ذلك فكرة الأنماط التاريخية المتشابهة، وليست بالضرورة المتكررة والمتجانسة تمامًا، فالتاريخ لا يتطور بنفس المستوى ولا بنفس المعدل ولا بنفس الطريقة من مجتمع لآخر. بل إنه، داخل المجتمع الواحد، يوجد من العناصر الخاصة ما يجعل من الضرورى التأنى والدراسة المدققة لتَفَهُّم مسارات التاريخ المختلفة. وفكرة الأنماط المتشابهة، برغم أنها تنكر فكرة القانون العام، فإنها لا تسقط فى العبثية واللامعيارية.

١٠ـ تحل النماذج الاختزالية مشكلة القيمة بإلغائها. فإذا كان من الممكن رد الإنسان فى كليته إلى الطبيعة/ المادة، وإذا كانت الطبيعة/ المادة محايدة منفصلة عن القيمة -value

free، فإن مشكلة القيمة لا تنشأ أساسًا. وتحل النماذج المركبة قضية القيمة بطريقة مختلفة، فهى تستطيع التعامل مع المثالى والواقعى، ومع الروحى والمادى، فهى ليست نماذج واحدية بسيطة مادية لا تجيد التعامل إلا مع العالم الواقعى المادى، وليست نماذج روحية بسيطة لا تجيد التعامل إلا مع عالم الروح.

١١ـ النماذج الاختزالية نماذج متطرفة سواء فى حالة الثورة أم فى حالة السكون. فهى نماذج ترصد ما هو قائم بطريقة اختزالية، فإن تقرر تغييره فإنه لابد وأن يتم تغييره بشكل جذرى ثورى فورى. ولكن هذه النماذج، لأنها ترصد ما هو قائم وحسب، لا يدرك صاحبها إمكاناتها الكامنة، ولذا فهو يسقط فى مزاج سكونى رجعى. أما النماذج المركبة، فإنه يمكنها أن ترصد ما هو قائم وما هو كامن، فهى لا تكتفى برصد السطح ومراكمة المعلومات وإنما تتجاوز السطح وصولاً إلى عالم الإمكانات، ولذا فهى نماذج ثورية تشجع على تجاوز الواقع باسم الإمكانات الكامنة، وهى ليست متطرفة فى ثوريتها لإدراكها تركيبية الواقع الإنسانى وحدوده.

ويمكن تلخيص نقاط قصور النماذج الاختزالية ومواطن قوة النماذج المركبة فيما يلى:

١ـ من خصائص النماذج الاختزالية أنها قابلة للتوظيف ببساطة فى أى اتجاه. فعملية الاختزال، كما بيَّنا، هى عملية فصل الحقائق والوقائع عن سياقها الاجتماعى والتاريخى، ومن ثَمَّ يمكن فرض أى معنى عليها وتمرير أى تحيزات من خلالها واستخلاص أى نتائج منها. ولنأخذ مثلاً التصور القائل إن اليهود قوة خارقة، وإن نفوذهم واسع إلى درجة أنهم يهيمنون على الولايات المتحدة، بل وعلى العالم الغربى بأسره. إن هذا التصور الاختزالى يمكن أن يستخلص منه المرء ضرورة الحرب ضد هؤلاء اليهود، فهم الذين يحركون الولايات المتحدة، ومن ثَمَّ فهم المسئولون عن الغزوة الصهيونية. كما يمكن أن يؤدى هذا إلى الدعوة إلى ضرورة التحالف معهم، فهم لا سبيل إلى هزيمتهم، بل إن مثل هذا التحالف مع هذه القوة الباطشة قد يعود بالفائدة على من يتحالف معها. أما النموذج المركب فإن من الصعب توظيفه لأنه يعطى صورة تفصيلية مركبة عن الواقع، كما أنه يساعد فى كشفِ التحيزات الكامنة فى الظاهرة أو النص موضع الدراسة.

٢ـ لا تفيد النماذج الاختزالية كثيراً فى عملية الممارسة، إذ إن الممارسة تتطلب نموذجًا تحليليّا أكثر تفصيلاً ودقة وتركيبية يزوِّد الدارس بخريطة يعرف من خلالها كل نتوءات الواقع، وما هو مركزى منها وما هو هامشى، وما الوضع القائم والإمكانات الكامنة،

ومَنْ العدو ومَنْ الصديق، خريطة يفهم بواسطتها العناصر والانقسامات المختلفة فى معسكر العدو ومدى كفاءته ودوافعه ومواطن ضعفه وآلاف التفاصيل الأخرى التى تظل بمنأى عن النموذج الاختزالى. فحينما تخبرنا **بروتوكولات حكماء صهيون** أن اليهود هم أس الشر، فماذا يفيد ذلك فى الحرب اليومية ضد الجيب الاستيطانى الصهيونى؟ أما النموذج المركب فسيساعدنا على أن ندرك واقعنا وواقع من نتصدى له فى كل أبعاده (الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية)، وهو ما يُحسِّن قدرتنا على تفسير كثير من الظواهر الإنسانية ومن مقدرتنا التنبئية، ويفيد كثيراً فى الممارسة.

٣ـ تؤدى النماذج الاختزالية إلى السقوط فى رؤية الآخر بطريقة عنصرية، فجوهر العنصرية هو عملية الاختزال هذه، التى تحوِّل الكل الإنسانى المركب إلى عنصر واحد. أما النماذج المركبة فهى لا تختزل الآخر بل تراه فى تركيبيته الإنسانية العميقة، وتستعيد له إنسانيته وتركيبيته ومن ثم تُعرِّفه فى قوته وفى ضعفه الحقيقيين، وفى مقدرته على الانتصار والانكسار وفى سياقاته المتعدِّدة.

٤ـ يكون تبنِّى النماذج الاختزالية تعبيراً عن كسل عقلى، ولكن هذا التبنى يزيد فى الوقت نفسه من هذا الكسل، إذ إنه يصيب العقل بالشلل حتى نصبح موضوعيين متلقين تمامًا لكل ما يأتينا من حقائق صلبة دون تساؤل أو إبداع، على عكس تبنى النماذج المركبة الذى يعبر عن مقدرة العقل على توليد النماذج التحليلية وعلى مقدرته على تجاوز الرصد المباشر.

٥ـ يولِّد النموذج الاختزالى تفاؤلاً لا أساس له، كما يمكن أن يولِّد فى نفس صاحبه اليأس والقنوط، إذ إنه قد يُصعِّد التوقعات التى لا تتحقق وقد يُخفى الإمكانات التى يمكن أن تتحقق فى المستقبل. أما النموذج المركب فإنه لن يهون أو يهول بل سيحدد لنا توقعاتنا وسيعرفنا بحدود إمكانياتنا.

لكل هذا، يصبح من الضرورى (من الناحية المعرفية والأخلاقية بل والعملية) تبنِّى نماذج أكثر تركيبًا من النماذج الاختزالية المادية.

النماذج الاختزالية: سر شيوعها:

ولكن إذا كانت النماذج الاختزالية قاصرة عن تفسير الواقع فما سر شيوعها وجاذبيتها؟ إن سر شيوع هذه النماذج يعود للأسباب التالية:

١ـ نحت النماذج المركبة (بما يتضمنه من عمليات التجريد والتفكيك والتركيب) عملية صعبة للغاية تتطلب جهداً إبداعيّا واجتهاداً خاصّاً، ولذا فإن ما يحدث في كثير من الأحيان أن يقوم الناس في أثناء عملية التفسير بعملية تجريد تفكيكية اختزالية أبعد ما تكون عن التركيب وتتسم بالتبسيط والوضوح والتحرك في إطار السببية البسيطة (الروحية أو المادية) واليقينية المطلقة أو شبه المطلقة. فيستبعدون بعض العناصر ذات القيمة الأساسية في عملية الفهم والتفسير والتغيُّر والتي لم يُدرك صاحب النموذج الاختزالي أهميتها، بحيث يصبح التعامل مع الواقع مسألة سهلة وتصبح النتائج التي يتوصل لها الباحث يقينية (تقترب من اليقينية التي يتوصل لها الباحث في الظواهر الطبيعية) الأمر الذي يُولِّد لدى الإنسان وهم التحكم الكامل في واقعه والتفاؤل الشديد البسيط. والعقل الإنساني، منذ أن وُجد الإنسان، دائم البحث عن صيغة بسيطة يمكنه عن طريقها تفسير كل شيء والتحكم في كل شيء وحل كل مشكلاته: خاتم سليمان أو مصباح علاء الدين أو جملة سحرية أو معادلة رياضية أو قانون علمي واحد يفك به كل الشفرات ويحل به كل الألغاز ويفتح به كل الكنوز، فثمة رغبة طفولية جنينية كامنة في النفس البشرية تدفع الإنسان إلى محاولة الوصول إلى عالم فردوسي لا صراع فيه ولا تَدافُع ولا اختيارات أخلاقية، عالم كل الأمور فيه واضحة لا لبس فيها ولا إبهام، ومن ثَمَّ يمكن التحكم فيه تمامًا. وما أسهل أن يقول المرء إن الصراع الطبقي يفسر كل الظواهر، وإن إسرائيل ما هي إلا قاعدة للاستعمار الغربي، أو إن اليهود هم مصدر كل الشرور في كل زمان ومكان، أو العكس، أي أنهم ضحايا الاضطهاد في كل زمان ومكان.

٢ـ أدَّى شيوع وهم الموضوعية المادية المتلقية والواقع الخام إلى شيوع النماذج الاختزالية، فنحن كثيراً ما نتصور أن الحقائق هي الحقيقة وأن الواقع الخام هو مُستَقَرها، ولذا فنحن نحاول أن نكون موضوعيين تمامًا في رصد الحقائق فلا نُعْمل عقولنا. ومعظم الحقائق التي يأتي بها الاختزاليون حقائق موضوعية ووقائع ثابتة حدثت تحت سمع الناس وبصرهم، فهم لا يختلقون الحقائق (في أغلب الأحيان) وإنما يجتزئونها، ولكن كثيراً ما تكون الحقائق التي يذكرونها تافهة هامشية جزئية لا علاقة لها بالحقيقة الكلية (ولذا فهي تُسمَّى بالإنجليزية: ترو لايز true lies أكاذيب حقيقية، أي كلمة حق «جزئي» يُراد بها باطل «كلي»). فلابد أن هناك يهوداً أشراراً، ولابد أن هناك يهوداً مضطهدين، لكن هل هذا هو النمط الأساسي المتكرر في تواريخ الجماعات اليهودية؟

٣ـ النموذج الاختزالى هو النموذج السائد فى الصحافة والإعلام على وجه العموم، بسبب أن المشتغل بالإعلام عادةً ليس عنده فسحة من الوقت للنظر العميق فى الوقائع التى يكتب عنها (فرئيس التحرير يود أن يجد الخبر فوراً على مكتبه). ولذا ارتبط الإعلام تماماً بنظرة «الآن وهنا وبما يسمونه الأحداث الساخنة، التى يضطر الإعلامى إلى عزلها عن أى سياق أو خلفية تاريخية أو اجتماعية وأى دوافع إنسانية مُركَّبة وأى إشكاليات سابقة. وإن حدث وأدرك الإعلامى بعض الأبعاد المركبة للحادثة التى يكتب عنها فإن هناك مشكلة أن السيد رئيس التحرير الافتراضى يريدها فى حيز صغير للغاية (٢٠٠ كلمة ـ ٣ دقائق). وقد أدَّى كل هذا إلى سيادة النماذج الاختزالية على الإعلام والإعلاميين، وبسبب سيطرة الإعلام على عقول الناس، بدأت النماذج الاختزالية تهيمن على السواد الأعظم من البشر. ولذا، حينما أطلق أحد الصحفيين صيحة أن هجرة اليهود السوفيت هى جريمة العصر، اندفع كل الإعلاميين وبدءوا يتحدثون عن هجرة ملايين اليهود، فى الوقت الذى كان عدد يهود الاتحاد السوفيتى لا يزيد على مليون ونصف المليون!

٤ـ عمَّق ظهور الصورة مصدرا أساسيا للمعلومات من الاتجاه نحو الاختزال، فالصورة منغلقة على نفسها توصِّل رسالتها بشكل مباشر إلى وجدان الإنسان العادى، الأمر الذى لا يتيح له أى فرصة للتأمل أو التفكر.

٥ـ لا شك فى أن إيقاع الحياة الحديثة ذاته الآخذ فى التسارع لا يسمح بأى تأمل أو تفكُّر، ولذا يجد الإنسان نفسه مضطراً لاستخدام الصيغ اللفظية الجاهزة (الكلشيهات) والصور النمطية.

النماذج الاختزالية والنماذج المركبة: طريقة صياغتها:

طريقة صياغة النماذج الاختزالية والنماذج المركبة لا تختلف عن طريقة صياغة أى نماذج تحليلية أخرى، فهى عملية تفكيك وتركيب وربط وتجريد. ولنبدأ بطريقة صياغة النموذج الاختزالى:

١ـ يحدِّد صاحب النموذج الاختزالى الواحدى (الروحى أو المادى) أطروحته الأولية (الفرض العلمى)، وهى عادةً أطروحة شائعة بسيطة بساطة بالغة، وعامة عمومية فائقة بسبب استبعادها لتركيبية الواقع وتركيبية الفاعل الإنسانى («سلوك هذا الإنسان إن هو إلا انعكاس لوضعه الاقتصادى» أو «هذا الفلسطينى قام بهجمته الاستشهادية أو

الانتحارية بسبب الدوافع الدينية وحسب أو بسبب بعض العُقَد النفسية» أو بسبب «عبادة الموت» كما ادعت إحدى الصحف الأمريكية)، ثم تمنح هذه الأطروحة الاختزالية البسيطة مركزية تفسيرية.

٢ـ تتم مراكمة المعلومات فى ضوء هذه الأطروحة البسيطة. ومهما بلغت سذاجة وبساطة الأطروحات والفروض الأولية، فإن هناك دائمًا فى الواقع بعض المعطيات والحقائق التى يمكنها أن تضفى قدرًا من المصداقية على هذه الأطروحات والافتراضات، وهى عادةً حقائق صلبة وصادقة تمامًا من الناحية الإخبارية المباشرة، أى أنها موجودة بالفعل فى الواقع.

٣ـ ولكن ما يحدث لهذه الحقائق الصلبة هو ما يلى:

(أ) تُنزَع الوقائع والتفاصيل من سياقها التاريخى والإنسانى، بحيث تصبح بلا تاريخ ولا أصول اجتماعية ولا أبعاد إنسانية.

(ب) تُعزَل الوقائع والتفاصيل عن كل أو معظم الحقائق الأخرى، وعن أى نماذج أو أنماط تاريخية أو اجتماعية أو إنسانية أخرى، أى أن المنظور المقارن يُسقَط تمامًا.

(جـ) بعد إتمام هاتين العمليتين يمكن فرض أى اتجاه على هذه الحقائق فتتحوَّل إلى مؤشر إمبريقى دقيق ودليل مادى قاطع على صدق الأطروحة أو الفرضية الأولية.

وبعد أن تتم صياغة النموذج البسيط وتوثيقه، لابد أن يتسم المتلقى لهذه «الأطروحة الموثقة» بمقدرة فائقة على تَقَبُّل الحقائق المادية الصلبة دون مساءلة وعلى استبعاد الفاعل الإنسانى، فهو مُتلقٍّ موضوعى محايد، إن رأى أرقامًا آمن بها على التو، وإن سمع عن واقعة حدثت فعلاً فإن عليه أن يصدقها (والتفسير الملتصق بها) بكل ما أوتى من موضوعية وحياد دون تفكيك أو تركيب، ودون استدعاء حقائق وأنماط أخرى، ودون إدراك السياق الاجتماعى والتاريخى الإنسانى للتفاصيل والوقائع التى تُعرَض عليه، ودون تساؤل عن مدى أهميتها ومركزيتها.

وتتم صياغة النماذج المركبة أيضًا من خلال عملية تفكيك وتركيب:

١ـ على العكس، يحدد صاحب النموذج المركب أطروحته الأولية (الغرض العلمى) بطريقة مركبة منفتحة تحوى كثيرا من العناصر المادية وغير المادية حتى يمكن رصد الواقع من خلالها فى كل تركيبيته، ثم يحدد المستوى التعميمى والتخصيصى بما يتناسب مع المنحنى الخاص بالظاهرة.

٢ـ تُوضَع الوقائع والتفاصيل والمعلومات فى سياق إنسانى (تاريخى واجتماعى) عريض، أى تتم استعادة البُعد التاريخى والمنظور المقارن (وهو الأمر الذى تحرص على استبعاده الكتابات الاختزالية).

٣ـ تُربَط الأجزاء والتفاصيل والحقائق بالكليات التاريخية والاجتماعية والإنسانية ثم تصنف داخل أنماط.

٤ـ تُضَم وقائع ومعلومات كان قد تم استبعادها من منظور النماذج الاختزالية القائمة، ويتم توسيع وتعميق الأنماط.

وبذلك، يمكن إظهار عجز النموذج الاختزالى عن تفسير كثير من المتغيرات وعناصر الواقع، كما يمكن البرهنة على مقدرة النموذج المركب على إنجاز ما عجز عنه النموذج الاختزالى، إذ تكتسب الوقائع معنى جديداً ويصبح من الممكن تفسيرها بطريقة أكثر تركيباً وإنسانية.

المؤشر بين النماذج الاختزالية والنماذج المركبة:

كلمة «المؤشِّر»من فعل «أشَّر»، وهو من اللغة العربية المحدثة، وتقابلها فى اللغة الإنجليزية كلمة «إنديكيتور indicator». والمؤشِّر هو عادةً جسم متحرك (إبرة أو عقرب) يتحرك على سطح به مقياس. وتدل حركة المؤشِّر على التحولات التى تطرأ على شىء آخر، فالإبرة التى تُوجَد فى عداد السرعة فى السيارة تدل على السرعة، أما الإبرة التى تُوجَد فى جهاز قياس الضغط فتدل على الضغط، وتدل عقارب الساعة على الزمن. ويُلاحَظ أنه تُوجَد هنا علاقة بين شيئين: جسم مادى يشاهده المرء بشكل مباشر، وشىء آخر غير منظور يجرى قياسه مثل السرعة والزمن وضغط الدم فى الإنسان أو الضغط الجوى.

وتُستخدَم كلمة «مؤشِّر» فى العلوم الإنسانية لنفس الهدف. فالمؤشِّر هو عنصر ما فى الواقع يمكن ملاحظته بسهولة، والتحولات التى تطرأ عليه تدل على التحولات التى تطرأ على مفهوم مجرد. وبسبب هذه العلاقة يمكن جمع المعلومات والبيانات عن الظواهر المتعينة والمجردة (الطبقة ـ المكانة ـ الأسرة) من خلال المؤشِّر بحيث يتعمق إدراكنا لها، كما يمكن رصد التحولات التى تطرأ عليها.

ويتراءى للبعض أن علاقة المؤشِّر بالواقع علاقة مباشرة تماماً تشبه علاقة العقل بالواقع

أو بالمعلومات حسب الرؤى الموضوعية المادية المتلقية (صفحة بيضاء تنطبع عليها المعطيات الحسية للواقع دون تَدخُّل الرؤى والرموز والذكريات والإرادة والمقدرة والمصالح على خداع الذات وتجاوزها)، أو أنها علاقة تشبه علاقة المثير بالاستجابة فى النماذج السلوكية إذ لا توجد مسافة تفصل بين الواحد والآخر. ولكن المؤشِّر لا يتحرك فى فراغ أو على صفحة بيضاء، فهو مرتبط دائمًا بالنموذج الإدراكى أو التفسيرى الذى يحكم رؤية من يستخدم المؤشِّر. فيمكن للمؤشِّر أن يكون تعبيراً عن نموذج مركب (ولنسمه «المؤشِّر المركب»)، ويمكن للمؤشِّر أن يدور فى إطار نموذج اختزالى (ولنسمه «المؤشِّر الاختزالى»). والمؤشِّر الاختزالى - شأنه شأن النماذج الاختزالية - يتعامل مع الواقع (متضمنًا الإنسان) بوصفه ظاهرة بسيطة واضحة، خاضعة للسببية الصلبة المباشرة الكاملة؛ الظاهر هو الباطن، والسطح لا يختلف عن الأعماق، والظاهر يكشف ما فى الباطن بسهولة ويُسر، والسطح يشف عما تحته بدون عناء. والدوافع الإنسانية بسيطة واضحة يمكن رصدها، ولذا فإن الإنسان يسلك حسب نمط متكرر مسبق، ويَسهُل التنبؤ بما سيفعله كما يتصور السلوكيون (وهم حالة متطرفة من أصحاب المؤشِّرات الاختزالية الكمية «المادية»). ويظن صاحب المؤشِّر الاختزالى أن مؤشِّره أو مؤشِّراته يقينية نهائية صلبة وما عليه إلا أن يستخدمها وأن ينظر للواقع بشكل موضوعى محايد (متجاهلاً السياقات المركبة المتداخلة والأبعاد التاريخية والتركيبات النفسية والرموز متعدِّدة الأوجه). وهو عادةً ما يحوِّل الكيف إلى كمٍّ، بل إنه يدرك الكيف بحسبانه كمًّا (فعلم اجتماع عشة الدجاج لا يختلف بالنسبة له عن علم اجتماع المنزل الإنسانى)، ثم يعبئ جداوله التى لا تنتهى بالبيانات وهو موقن تمامًا أنه أحاط بكل جوانب الواقع وشرحه تمامًا بشكل موضوعى باهر.

وصاحب المؤشِّرات الاختزالية جاهز دائمًا بآلياته الرصدية وجداوله البحثية واستبياناته، ولكنه جاهز بالدرجة الأولى بأطروحته الاختزالية التى تُفسِّر كل شىء باختزاله إلى عنصر واحد يُردُّ إليه كل شىء فى نهاية الأمر: عنصر اقتصادى - صراع من أجل البقاء - دافع جنسى - شهوة للسلطة - رغبة فى مراكمة الثروة - تغيُّر فى أدوات أو قوى أو علاقات الإنتاج - مؤامرة بلشفية - مؤامرة يهودية - والآن (بعد أحداث ١١ سبتمبر) مؤامرة إسلامية متطرفة. ويتم الرصد فى إطار هذه الأطروحة وتُستخدَم المؤشِّرات للتوثيق الذى لا ينتهى. وبذلك يصبح المؤشِّر ليس طريقة لاكتشاف الواقع وإنما لتسطيحه وتبسيطه وتسويته.

ينظر صاحب المؤشِّرات الاختزالية حوله جاهزاً بأطروحاته البسيطة، ويتحول كل ما

حوله إلى شواهد تثبت ما يؤمن به دون أى قلق أو اجتهاد أو إشكاليات. وبدلاً من اكتشاف الواقع وإعادة اكتشافه، يقوم هو بعملية رصد موضوعى متلقٍّ وتوثيق سطحى. فإن اشترك يهودى أمريكى فى مظاهرة من أجل إسرائيل، فإن الأمور منتهية والدلالة واضحة، فالظاهر والباطن واحد، والمثير والاستجابة متصلان. فاشتراك هذا اليهودى فى مثل هذه المظاهرة هو دليل صلب لا يُدحَض على أنه صهيونى متعاطف مع إسرائيل. وإن ضُبطت مجموعة من المجرمين من أعضاء الجماعات اليهودية فى مكان ما، فإن المسألة أيضًا منتهية، فهذا مؤشِّر صلب على أن اليهود أشرار ينشرون الفسّاد فى كل بقاع الأرض. وإن قررت الولايات المتحدة نقل سفارتها إلى القدس، فإن المسألة واضحة وسهلة وتنهض دليلاً على سطوة اللوبى الصهيونى. وإن صرح أحدهم أن أبواب الهجرة من الاتحاد السوفيتى ستُفتَح أمام اليهود، فهذه ولا شك جريمة العصر ومن المتوقع أن تهاجر الملايين، وذلك لأن الأطروحة السائدة أن اليهود يهاجرون إلى إسرائيل كلما سنحت لهم الفرصة!

وما يغيب فى هذه الاستجابات هو الإحساس بتركيبية الواقع وأن الظاهر ليس هو الباطن. ومن ثَمَّ، فإن الأطروحات البسيطة لا تكفى، والمؤشِّرات الواضحة البسيطة لابد وأن تثير فى أنفسنا الشك. فالإنسان ظاهرة مركبة إلى أقصى حد، ظاهرة تحوى داخلها عناصر لا يمكن بأى حال ردها إلى النظام الطبيعى (الوعى ـ الحس الخلقى ـ الحس الجمالى ـ المقدرة على مراقبة الذات وتغييرها ـ المقدرة على فعل الخير وعلى فعل الشر بشكل واعٍ ونتيجة اختيار حر ـ استخدام الرموز فى العمليات الإدراكية). وهذه العناصر تتجلَّى فى أشكال ملموسة مختلفة، ولكن إدخالها فى شبكة السببية الصلبة والتوصل إلى مؤشِّرات مادية عليها أمر عسير فى معظم الأحيان ومستحيل فى بعضها، ولعل هذا هو سبب صعوبة التنبؤ بسلوك الإنسان. ولكن يظل من الضرورى، مع هذا، استخدام المؤشِّرات والتعميم منها، فبدونها لا يمكن رصد الواقع ولا يمكن رؤية الأنماط الكامنة وراء سيل المعطيات والمعلومات ولا يمكن أن يقوم علم.

ولكن لابد أن تحاول المؤشِّرات أن تفلت من قبضة النماذج الاختزالية التى تُجمِّد الواقع وتُسطِّحه، ولابد أن ندرك عدة قضايا أساسية عند استخدام المؤشِّرات:

١ ـ لعل من الواجب أن ندرك قصور المنطلقات المعرفية للنماذج الموضوعية المادية المتلقية التى تظن أن الإنسان إن هو إلا ظاهرة طبيعية، ويجب تَبنِّى منطلقات الرؤية التفسيرية

الاجتهادية التى تنطلق من ثنائية الإنسان والطبيعة والتى تؤكد أن الإنسان ليس إنسانًا طبيعيًا وإنما إنسان غير طبيعى، ربانى/ إنسانى. هذا الاختلاف بين الإنسان والطبيعة (المادة) يُعبِّر عن نفسه فى الاختلاف بين المؤشِّر فى العلوم الطبيعية والمؤشِّر فى العلوم الإنسانية. ولنأخذ على سبيل المثال، المستوى التعميمى الذى يمكن للباحث أن يطمح إليه. إن أى علم لابد أن يستند إلى قدر من التعميم، وإلا لما أصبح علمًا. ولكن التعميم فى العلوم الطبيعية يصل إلى مستويات أعلى بكثير من المستويات التى تصل إليها العلوم الإنسانية، إذ إن عنصرى الزمان والمكان بالنسبة للعلوم الطبيعية ليسا فى أهميتهما بالنسبة للعلوم الإنسانية. ولذا، فإننا نجد أن التعميم فى العلوم الإنسانية يكون بمثابة إطار عام يتم من خلاله تصنيف مجموعة من الظواهر، وتظل كل ظاهرة محتفظة بخصوصيتها واستقلاليتها عن الإطار الكلى. ومن هنا، فإننا نجد أن التعميم فى العلوم الإنسانية يظل لصيقًا إلى حدٍّ ما بالمادة المستخدمة فى الوصول إلى التعميم. ولذا، فإنه يُقبَل فى العلوم الإنسانية بقدر من الاختلاف بين النظرية والظواهر المختلفة لا يُسمَح به فى العلوم الطبيعية. فإن قلنا «إن المجتمعات العربية تمر بمرحلة التحديث»، فإن قولنا إلى حدٍّ كبير صادق، ولكن يظل هناك تفاوت فى معدلات التحديث، فهناك جيوب (فى الواحات والجبال) ظلت بمنأى عن التحديث. كما يُلاحَظ أن التعميمات فى العلوم الإنسانية كثيراً ما يتم تعديلها من خلال عملية التطبيق، ذلك لأن العلاقة بين المؤشِّر (العام) والظاهرة (الخاص) فى العلوم الإنسانية علاقة حلزونية تبادلية. فنحن يمكن أن نصل إلى تعميم مفاده أن الجماعات الوظيفية اليهودية، بعد ظهور الدولة القومية، تتحول عادةً إلى طبقات متوسطة. ويمكن تعريف الطبقة المتوسطة من خلال الدخل والمكانة وأسلوب الحياة، ويمكن استخدام هذا مؤشِّرا عاما. ولكن، عند التطبيق، لابد أن نَلزَم الحذر، فأعضاء الجماعات اليهودية من أعضاء الطبقة المتوسطة فى الولايات المتحدة ليست لهم أى خصوصية، وإن كانت ثمة خصوصية فليس لها أهمية تفسيرية كبيرة. أما فى جنوب إفريقيا، فى إطار المجتمع الاستيطانى، فإنها تصبح طبقة متوسطة استيطانية، الأمر الذى يمنحها خصوصية لها قيمة محورية فى عملية التفسير؛ فعلاقة الطبقة المتوسطة فى جنوب إفريقيا بالطبقة العاملة السوداء تختلف تمامًا عن علاقة الطبقة الوسطى فى بلد مثل فرنسا مع الطبقة العاملة فيها. أما فى أمريكا اللاتينية، فإن قولنا بأن أعضاء الجماعات اليهودية انخرطوا فى صفوف الطبقة المتوسطة هو من قبيل التجاوز. فهم طبقة متوسطة

من ناحية الدخل والمقاييس الخارجية والمهنية، ولكنهم مع هذا احتفظوا ببعض ملامح الجماعة الوظيفية المالية. ومن بين هذه الملامح العلاقة مع النخبة الحاكمة، إذ إن أعضاء الجماعات اليهودية فى أمريكا اللاتينية كانوا غير مُمثَّلين (حتى عهد قريب) فى النخبة الحاكمة بسبب التكوين الحضارى الخاص للمجتمعات اللاتينية. فرغم أنها مجتمعات استيطانية، فإنها لم تصل إلى درجة عالية من العلمنة والانفتاح كما حدث على سبيل المثال فى الولايات المتحدة.

٢ـ يجب أن ندرك أن مضمون المؤشِّر فى العلوم الإنسانية ليس مباشراً، فظاهر الإنسان يختلف عن باطنه، إذ لابد أن يكد الباحث لتحديد المعنى الحقيقى للمؤشِّر. ويمكن أن تكون بعض المؤشِّرات متشابهة بشكل سطحى، ولكننا بعد شىء من التعمق فيها سنكتشف أنها تشير إلى مدلولات مختلفة بل ومتناقضة. والعكس صحيح، إذ يمكن لمؤشِّرات أن تبدو متناقضة ولكن بعد شىء من التعمق يتضح أنها تشير إلى مدلول واحد.

ولنضرب بعض الأمثلة على ما نقول: إن هجرة اليهود من بلادهم إلى إسرائيل هو مؤشِّر على أن ثمة عناصر طرد فى بلادهم الأصلية وعناصر جذب فى إسرائيل، وتدل على فشلهم فى الاندماج فى مجتمعاتهم. وبناءً على هذا التعميم المعقول، بل والبديهى، يمكن القول بأن هجرة يهود جورجيا هى تعبير عن الاتجاه نفسه. ولكننا لو تعمقنا قليلاً لوجدنا أن هجرة يهود جورجيا إنما هى تعبير عن اندماجهم فى مجتمعهم؛ فجماهير جورجيا السوفيتية (قبل سقوط الاتحاد السوفيتى) كانت تناصب الدولة السوفيتية العداء، وأعضاء الجماعات اليهودية كانوا جزءاً لا يتجزأ من هذه الجماهير ومن مجتمعهم الجورجى. وبالتالى، فإن الخروج من جورجيا والذهاب إلى إسرائيل (عدو الاتحاد السوفيتى اللدود) ليس خروجًا يهوديًا بل هو خروج جورجىّ وتعبير عن حركيات المجتمع الجورجىّ وعن رفض الهيمنة السوفيتية. وإذا نظرنا إلى يهود بنى إسرائيل فى الهند، فإننا سنجد أنهم يعيشون فى عزلة (وهذا يؤخذ مؤشِّراً على عدم اندماجهم). ولكننا سنكتشف أن المجتمع الهندى مبنى على نظام الطائفة المغلقة، وأن من ينتمى إلى هذا المجتمع عليه أن يُنظِّم نفسه على هيئة طائفة مغلقة، وهذا ما فعلته الجماعات اليهودية فى الهند، فعزلتها تعبير عن اندماجها. ويلاحظ أن هذه الطوائف ذاتها طبقت بعضها على بعض قوانين الطهارة والنجاسة الهندوكية!

٣ـ يجب أن ندرك أن مضمون المؤشِّر فى العلوم الإنسانية مرتبط إلى حدٍّ كبير بالمعنى الداخلى الذى ينسبه الفاعل إليه ومرتبط بالدلالة الرمزية للمُعطَى المادى (وهو أمر غير

متوافر وغير وارد فى العلوم الطبيعية) . ولنأخذ هجرة اليهود السوفيت من الاتحاد السوفيتى مثلا . إذا لم نعرف دوافع المهاجرين للهجرة وظروف هجرتهم ، فإننا لن نتمكن من فهم اتجاه حركتهم . فإذا افترضنا ـ كما يفعل الصهاينة ـ أن الدافع للهجرة هو العودة إلى أرض الميعاد ، فإن اتجاه اليهود السوفيت إلى الولايات المتحدة يبدو كما لو كان غباءً منهم . ولكننا إذا عرفنا أن دوافعهم هى الحراك الاجتماعى ، لأصبحت الهجرة إلى الولايات المتحدة أمراً منطقيّا للغاية . ويؤدى تنوع المعنى الداخلى إلى تنوع الدلالات لنفس المؤشِّر المادى ، ولذا فإن ثمة مؤشِّراً ماديّا واحداً قد يشير إلى أكثر من مدلول أو إلى المدلول وعكسه . وقد درس الزعيم الصهيونى بن جوريون دوافع يهود الولايات المتحدة وتركيبيتهم الأيديولوجية والنفسية ، وخلص من هذا إلى أن صهيونية كثير من يهود أمريكا التى تتبدَّى فى دفع التبرعات لإسرائيل والتظاهر من أجلها ليست تعبيراً عن رغبتهم فى العودة إلى أرض الميعاد أو تمسكهم بهويتهم وإنما هى محاولة لتغطية اندماجهم فى المجتمع الأمريكى وإرضاءً لضمائرهم اليهودية المتعبة . فكأن المؤشِّر هنا (ادعاء الصهيونية) يشير إلى عكس مضمونه الصهيونى التقليدى (تماسك الهوية اليهودية) . ومن ثَمَّ ، فبرغم أن كثيراً من يهود أمريكا متعصبون ويعلنون صهيونيتهم بشراسة غير عادية ، فإن المُلاحَظ أنهم لا يذهبون إلى انتخابات المؤتمر الصهيونى ويكتفون بدفع اشتراكات العضوية . ويُلاحَظ أن صهيونية يهود أمريكا تعنى أنهم يهود/ أمريكيون (على غرار إيطاليين/ أمريكيين) أى أن إسرائيل ليست هى مسقط رأسهم كما يُقال ، لأن مسقط الرأس هو المكان الذى يهاجر منه الإنسان لا إليه . ومرة أخرى نلاحظ أن المضمون الحقيقى لصهيونية يهود أمريكا ليس صهيونيّا .

ولنأخذ ظاهرة حب اليهود وكرههم . فإذا عرفنا مثلاً أن بلفور كان يحاول تخليص إنجلترا من اليهود ، فإنه يمكننا القول إن صهيونيته هى تعبير عن كره عميق لليهود ، وإن حبه المزعوم لليهود لا يختلف كثيراً عن كره هتلر لهم . إن المعنى الداخلى للمؤشِّر مرتبط تماماً برؤية الفاعل إلى الكون ، فكأن المضمون المحدَّد والمتعيِّن للمؤشِّر يتحدَّد إلى حدٍّ كبير فى إطار رؤية الفاعل .

٤ ـ وثمة نقطة مهمة أخرى مرتبطة تماماً بقضية المعنى الداخلى ، هى أن رؤية الفاعل ، ظاهرة كانت أم كامنة ، مختلفة عن أمنياته وعن أقواله . فقد تتطابق الأمنيات والأقوال مع الرؤية إلى الكون ، وقد تتناقض جزئيّا أو كليّا معها . والمتتالية المحتملة والمشروع والبرنامج كثيراً ما تختلف عن المتتالية المتحققة وعن النتائج الفعلية ، ويجب ألا يخلط

الباحث الواحد بالآخر، فيأخذ البرنامج السياسى بحسبانه مؤشِّرًا صلبًا على ما سيحدث.

٥ـ ترتبط بالعنصر السابق قضية استطلاعات الرأى التى يُنظر إليها بحسبانها مؤشِّرات صلبة على الاتجاهات السياسية فى مجتمع ما. فتُوجَّه أسئلة واضحة يمكن الإجابة عنها بنعم أو لا، ثم تُصب المعلومات فى جداول ويُقسَّم أصحاب الإجابات إلى صقور وحمائم مثلاً. والتقسيمات الثنائية تكون عادةً مغرية ولكنها اختزالية، إذ لا يُعقل أن يكون الواقع بمثل هذه البساطة. فإن سُئل إسرائيلى هل أنت مع السلام؟ ستكون إجابته ولا شك «نعم أنا مع السلام»، إذ من النادر أن يوجد إنسان قادر على أن يقول أنا ضد السلام ومع سفك الدماء. فالسؤال الساذج يؤدى إلى إجابة ساذجة. ولكن الثنائيات المتعارضة لا يمكنها أن تصل إلى تركيبية الواقع وتموجاته. وثمة أسئلة يمكن الإجابة عنها بـ «نعم» على مستوى و«لا» على مستوى آخر، و«نعم ولا» فى الوقت نفسه على مستوى ثالث. وهناك أيضًا الدوافع المركبة (بعضها خفى وبعضها على مستوى اللاوعى). فقد بيَّنت إحدى إحصاءات الرأى فى الاتحاد السوفيتى أن ١٧٪ من يهود الاتحاد السوفيتى يتحدثون اليديشية. ولكن الباحثين وجدوا، بعد مراجعة الأرقام، أن جزءًا كبيرًا ممن شملهم الإحصاء صرح بأن اليديشية هى لغته كجزء من تأكيد هويته وكجزء من الاحتجاج على الدولة السوفيتية، وأن هؤلاء فى واقع الأمر لا يتحدثون اليديشية، والأهم من هذا أنهم لا يرسلون بأولادهم لتعلم اليديشية، وبالتالى فإن استطلاع رأى هؤلاء لا يجدى كثيرًا إذ إن ولاءهم العقائدى وأحلامهم المثالية هى التى تحدد إجابتهم وليس واقعهم الفعلى. وفى أحد استطلاعات الرأى فى إسرائيل، قال أغلب المشتركين إنهم مؤيدون لمؤتمر السلام، فقام أحد الصحفيين باستطلاع آخر للرأى ليتأكد ما إذا كان المشاركون يعنون ما يقولون ليكتشف أن ٨٠٪ لا يعرفون ما هو مؤتمر السلام هذا وما هى أهدافه. وكمحاولة للتوصل إلى إطار أكثر تركيبًا، اقترحت فى إحدى دراساتى، الاستعاضة عن مصطلحى «الصقور» و«الحمائم»، بأن يكون هناك صقور وحمائم ودجاج (يفر) ونعام (يتجاهل الواقع)، واقترحت المزيد من «الطيور الإدراكية».

٦ـ يجب أن ندرك أن المؤشِّر فى العلوم الإنسانية يشير إلى عالم الإنسان المركب بمستوياته المختلفة الظاهرة والباطنة والبرانية والجوانية، وأن أى ظاهرة إنسانية ليست موجودة بشكل مباشر ومتبلور فى الواقع وإمبريقى محدد وإنما توجد داخل عشرات التفاصيل

والوقائع، وأن الوصول لهذه الظاهرة يتطلب قدراً من التجريد. وعلى الباحث ألا يستسلم للتفاصيل وإنما يتعين عليه أن يدرك أنها تشير إلى شبكة العلاقات التى لا يدركها إلا من يمكنه تجريدها وتخليصها من الكمّ الهائل للتفاصيل.

٧ـ يجب على الباحث ألا يرى التفاصيل بشكل أفقى، بل عليه أن يبحث عن المؤشّر على الجوانب الجوهرية للظاهرة وأن يميزها عن المؤشّر على الجوانب الهامشية. فيمكن أن يورد الإنسان مؤشّرات صلبة ولكن ليست لها مقدرة تفسيرية عالية أو مركزية. ولذا، إن بيَّن أحد الباحثين أن كل نساء ولاية إلينوى ممن تجاوزن سن الأربعين يؤيدن الدولة الصهيونية، فلابد أن يكون ذلك الأمر مهمّاً ولكنه أقل أهمية من معرفة أن مستشارى الأمن القومى فى الولايات المتحدة (من يهود وغير يهود) مؤيدون لإسرائيل.

٨ـ بقدر الإمكان، ينبغى الاحتفاظ بالبُعد المعرفى النهائى للمؤشّر، إذ سيساعدنا هذا على التمييز بين المهم والأقل أهمية، وبين الهامشى والجوهرى والنماذجى، وبين الجزء والكل، وبين الأمنية والحقيقة، وبين المضمون المتعيِّن للمؤشّر وأى مضمون عشوائى. فالمؤشّر بدون بُعد معرفى (وفى إطار محايد) قد يصلح لأن يكون مؤشّراً على أى شيء.

ويجب أن ندرك أن المؤشّر، مهما بلغ من شفافية أو سطحية أو وضوح، له بُعده المعرفى. وحين يأخذ دارس ما اشتراك أمريكى يهودى فى مظاهرة تأييد لإسرائيل دليلاً واضحًا على صهيونية هذا اليهودى، فلابد أنه يؤمن، فى واقع الأمر بشكل ما، أن كل يهودىٍّ صهيونىٌّ بشكل فعلى أو محتمل، أى أنه يؤمن ببساطة الدوافع الإنسانيّة وأحاديتها وبجمود الطبيعة البشرية. أو كما يقولون بالإنجليزية «وانس أى جو ألويز أى جو Once a Jew, always a Jew من وُلد يهوديًا يظل كذلك مدى حياته». وكلمة «يهودى» هنا تشير إلى مجموعة من الصفات التى يُفترَض فيها أنها يهودية. وهذه رؤية سطحية بائسة.

٩ـ فى تحليل المضمون، تؤخذ الكلمات والجمل مؤشّرات على أفكار أو مواقف من استخدمها أو نطق بها. ويمكن أن تدور الكلمات والجمل فى إطار النماذج الاختزالية فيتم تصنيفها بشكل سطحى مباشر، وكأنها انعكاس بسيط لواقع المتحدث، وكأن الكلمات أدوات شفافة تُوصِّل ما يريد الإنسان التعبير عنه بشكل مباشر. وتبدأ عملية الإحصاء والرسوم البيانية التى لا تلامس إلا السطح. ولتجاوز هذا، لابد أن يُدرك الباحث أن علاقة الدال بالمدلول ليست بسيطة أو سهلة أو مباشرة وإنما فى غاية التركيب. فالمدلول يتغيَّر حسب تغيُّر السياق. ولذا فإننا نجد أن دالاً واحداً مثل

«قومية» له مدلول داخل التشكيل الحضارى العربى مختلف عن مدلوله داخل التشكيل الحضارى اليابانى. كما أن اللغة المجازية لها أبعاد مختلفة عن اللغة النثرية. وعلاقة الكلمات بعضها ببعض قد تكون أكثر أهمية من معنى الكلمة فى ذاتها، وما بين السطور قد يُحدِّد معنى الكلمات التى فوقها.

١٠ـ وقد يكون من المفيد أن نتوقف هنا لنشير إلى ظاهرة لاحظناها فى العالم العربى، وهى أن كثيراً من الباحثين ممن هُزموا من الداخل بدءوا يوظفون المؤشِّرات فى دعم الهزيمة. وهذه ظاهرة بدأت مع العصر الحديث فى العالم العربى. فبعد وصول القوات الغازية الغربية فى أوائل القرن التاسع عشر، اهتزت ثقة الإنسان العربى بذاته، خصوصًا وأنه لم يكن يعرف شيئًا عن الحضارة الغازية (فكرها ـ آلياتها ـ قوانينها ـ نقاط تصورها)، فلم يكن يعرف مثلاً شيئًا عن تاريخ النهب الإمبريالى والتراكم الإمبريالى، فتصور واهمًا أن الإنسان الغربى قد توصل إلى ما توصل إليه من نظام ورخاء من خلال إعمال عقله وبذل جهده وعمله لا من خلال استخدام عضلاته وتكنولوجيا الفتك المتقدمة وعمليات النهب المنظمة. وحينما ذهب الطهطاوى إلى باريس، لم ير سوى الحرية والثقافة، ولم ير الجوانب المظلمة لهذه الحضارة برغم أنه ذهب إلى هناك عام ١٨٣٠، وهى نفس الفترة التى كانت المدافع الفرنسية تَدُك الجزائر الآمنة. وقد يكون من المهم مقارنة استجابة الطهطاوى باستجابة ذلك الشيخ الجزائرى الذى قيل له إن عساكر الفرنسيس قد جاءوا لينشروا الحضارة والمحبة فى ربوع الجزائر، فأجاب إجابة مقتضبة للغاية: لم أحضروا كل هذه المدافع وكل هذه البارود إذن؟ وهذا هو السؤال الذى لم يسأله الطهطاوى ولم يسأله كثير من الباحثين ممن وقعوا تحت وطأة الهزيمة واستبطنوها تمامًا. وبدلاً من اكتشاف الواقع الغربى بجوانبه المنيرة والمظلمة، جعلوا شغلهم الشاغل النقل عن الغرب كجزء من محاولة اللحاق به. وبالتدريج، وتحت شعار الموضوعية والواقعية، بدءوا يتجردون من مثالياتهم وتراثهم وإبداعهم وأصبح همهم تَقَبُّل الوضع القائم وموازين القوى وأصبح الآخر هو المثل الأعلى. وقد أنتج هذا مجموعة من المؤشِّرات التى يقال لها «موضوعية» وهى فى الواقع تعبير عن الهزيمة.

وقد حدث شيء مماثل بالنسبة لإسرائيل، فنحن فى رصدنا لها لا نركز إلا على مواطن قوتها وتَقدُّمها وتَفوُّقها، وهذه هى الموضوعية والواقعية، أما إذا اكتشفنا نقط ضعف العدو وقصوره وتآكله فإن هذا يُصنَّف بحسبانه خداعًا للذات. إن الذات المهزومة تخضع للآخر

تمامًا ولا يمكنها أن تتصور أن من الممكن أن تتفاعل داخله عوامل الحياة والانتصار والموت والانكسار. وتدريجيًا، يدمن الإنسان الهزيمة إدمانًا كاملاً حتى تصبح رؤية للكون لا يمكن للمرء أن يحتفظ بتوازنه بدونها. ومع أطروحة الهزيمة الاختزالية، تحوَّل كثير من الباحثين إلى جند مجندة تخدم العدو بنزاهة موضوعية وببغائية متلقية دون أن تدرى، فهى ترصد مواطن قوته وتُصدِّق كل ما يقوله وتتصرف فى إطاره بأمانة مضحكة دون تمحيص، وكيف يتأتى لهم غير ذلك وهم المهزومون من الداخل؟

ولأضرب مثلاً على عملية الرصد بموضوعية متلقية توثيقية تنم عن الهزيمة الداخلية. فى عام ١٩٨٢ صرح متيتياهو دروبلس (رئيس قسم الاستيطان السابق فى الوكالة اليهودية) أن عدد المستوطنين الصهاينة فى الضفة الغربية سيصل إلى ١٠٠ ألف عام ١٩٨٧ وأنه بحلول عام ٢٠١٠ ستضم الضفة الغربية ١,٢٥٠,٠٠٠ يهودى! ونشر الخبر بحذافيره فى كثير من الصحف العربية، وزينت المعلومة صفحاتها وعناوينها الرئيسية. ولكن بحلول عام ١٩٨٧، لم يكن عدد المستوطنين قد تجاوز ٥٠ ـ ٦٠ ألفًا، أى أن نبوءة دروبلس أو مخططه فشلت تمامًا! ومع هذا صرح هذا المسئول الصهيونى نفسه فى ذلك العام (١٩٨٧) بأن هناك خطة مدروسة لزيادة عدد المستوطنين اليهود فى الضفة الغربية وغزة لتبلغ نسبتهم ٤٠٪ من مجموع عدد السكان العرب فى نهاية القرن الحالى، أى ٦٠٠ ألف مستوطن. ثم أشار إلى أن هذه الخطة تفترض هجرة مليون ونصف مليون يهودى من الاتحاد السوفيتى.

وقد نشر الخبر بحذافيره مرةً أخرى فى كثير من الصحف العربية، كما زينت المعلومة الجديدة صفحاتها وعناوينها الرئيسية، ولكن أحدًا لم يكلف خاطره بأن يذكر كذبة دروبلس السابقة حتى نتحفظ تجاه تصريحاته الجديدة، ولم يطرح أحد احتمال أنه قد يكون مثل سائر البشر يخلط الحقائق بالأمانى والحقيقة بالوهم، وأنه قد لا يختلف كثيراً عن المخابرات الإسرائيلية التى استمرت فى إنكار وجود الانتفاضة بعد عدة شهور من اندلاعها، والتى أعلنت عشر مرات أنه تم إخمادها بشكل نهائى!

وتظهر نفس الموضوعية المتلقية التوثيقية فى الحديث عن النبوءات الصهيونية التى تحققت، ويشير «الخبراء» دائمًا إلى نبوءة هرتزل الخاصة بأن الدولة الصهيونية ستؤسس بعد خمسين عامًا، ثم يهزون رأسهم فى حكمة بالغة ويقولون إنها قد تحقَّقت بالفعل فى ذلك التاريخ، ثم يشفعون ذلك بالإشارة الحتمية إلى دقة التخطيط الصهيونى ومقدرات الصهاينة العجائبية.

ولكن لعل كثيراً ممن يقال لهم «الموضوعيين» هم فى واقع الأمر مهزومون مغرمون بجمع المعلومات والنبوءات التى تبيِّن مدى قوة العدو وبطشه ودقته وسيطرته وتحكُّمه، ولذا نجدهم يرصدون نوعًا من القرائن، دون غيره، أى أنهم ليسوا موضوعيين بما فيه الكفاية. ولذا، فهم لا يذكرون النبوءات الصهيونية الكثيرة التى لم تتحقَّق (هل أحصى أحد عددها وقارنها بعدد تلك التى تحقَّقت؟) ماذا عن نبوءة الصهاينة الخاصة بأن العرب سيقبلون بالدولة الصهيونية وأن الفلسطينيين سيرحبون بها؟ وماذا عن نبوءة هرتزل بأن «ألمانيا العظيمة القوية» هى التى ستقوم برعاية المشروع الصهيونى وبحماية اليهود و«وضعهم تحت جناحها» كما قال بالحرف الواحد؟ وكلنا يعرف أن ألمانيا العظيمة هذه وضعتهم فى أفران الغاز وفتك بالملايين منهم وغيرهم بعد مرور حوالى ثلاثين عامًا من نبوءته ـ لِمَ لا يذكر أحد تلك النبوءات؟

ويمكن تجاوز النموذج الاختزالى للهزيمة وكل النماذج الاختزالية، وكذلك يمكن تحسين أداء المؤشِّر أداة لمعرفة الواقع بدلاً من أن تُحوِّله إلى أداة تُخفيه تمامًا عن عيوننا، وذلك عن طريق إدراك تركيبية الواقع. والواقع أن هذا الموقف يترجم نفسه إلى تنويع للسياقات التى يتم إدراك المؤشِّر فى إطارها بحيث يتحول المؤشِّر الصلب من مجرد آلة صلبة لتسطيح الواقع إلى أداة مرنة تكتشف نتوءه ومنحناه الخاص. وهذا لا يتأتى للباحث إلا إذا قام بعملية تثقيف ذاتية فيما يتصل بالسياقات المختلفة المحتملة للمؤشِّر، فإدراكه لهذه السياقات سيُمكِّنه من وضع المؤشِّر داخل نمط عام، كما أنه سيدرك معناه الداخلى والإشكاليات المختلفة المرتبطة به. ولنضرب مثلاً باللوبى الصهيونى الذى تُجمع معظم الكتابات العربية أنه القوة الحقيقية وراء تحركات الولايات المتحدة والعالم الغربى ضدنا. وقد كُتبت كثير من الدراسات انطلاقًا من هذه الأطروحة البسيطة وقامت بتوثيقها بعناية بالغة دون اختبارها أو وضعها هى ذاتها موضع الاختبار. ويمكن للباحث أن يفعل ما يلى حتى يمكنه وضع هذه الأطروحة الصلبة البسيطة موضع التساؤل:

١ـ دراسة جماعات الضغط الأخرى (الشواذ جنسيًا ـ المدافعون عن حق المواطن الأمريكى فى امتلاك السلاح) لنقارن قوتها بقوة اللوبى الصهيونى لكى نرى هل قوة اللوبى الصهيونى أمر فريد أم أنها إحدى سمات الديمقراطية الأمريكية (ديمقراطية جماعات الضغط) وهل حققت جماعات الضغط الأخرى نجاحات تفوق نجاح اللوبى الصهيونى؟

٢ـ يمكن دراسة الموقف الأمريكى (والغربى بشكل عام) من الصهيونية وإسرائيل قبل ظهور اللوبى الصهيونى وبعد ظهوره ومقارنتهما، لنرى هل اللوبى هو الذى حدد

الموقف الغربى من المشروع الصهيونى، أم أن الموقف قد تحدد قبل ظهور الصهيونية لاعبا قويا فى السياسة الغربية وعنصرا فعالا فى تحديد الإستراتيجية الغربية تجاه الشرق العربى.

٣ـ دراسة تزايد الدعم الأمريكى للصهيونية وإسرائيل وعلاقته باللوبى الصهيونى، وهل هناك علاقة طردية بين هذا التزايد وتزايد قوة اللوبى الصهيونى والحركة الصهيونية أم أن الدعم يتزايد بغض النظر عن قوة أو ضعف اللوبى.

٤ـ دراسة الدعم الأمريكى لبلد مثل تركيا أو شيلى ليس لهما لوبى، وهل الدعم الأمريكى لإسرائيل مختلف عن دعمها لهذين البلدين.

٥ـ دراسة الدعم البريطانى لإسرائيل وهل يوجد لوبى صهيونى قوى فى إنجلترا، أم أن الدعم البريطانى مرتبط بالمصالح الإستراتيجية لبريطانيا.

٦ـ هل صدرت قرارات أمريكية لدعم إسرائيل بدون ضغط من اللوبى الصهيونى، أم أن القرارات لا تصدر إلا من خلال الضغط الذى يمارسه.

٧ـ دراسة طريقة صنع القرار فى الولايات المتحدة ومدى تأثرها بجماعات الضغط فى الأمور الإستراتيجية الجوهرية.

٨ـ دراسة التوجه الإستراتيجى العام للسياسة الأمريكية، وهل تم تحديد هذا التوجه من خلال الضغط الصهيونى أم أن هذه سياسة عليا لم يساهم الصهاينة فى صياغتها.

٩ـ دراسة لحظات التوتر بين الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل (عدوان سنة ١٩٥٦ وحادثة بولارد) وهل نجح اللوبى الصهيونى فى تغيير السياسة.

١٠ـ مقارنة لحظات التوتر بين الولايات المتحدة وإسرائيل ولحظات التوتر بين السلطات البريطانية فى فلسطين والمستوطنين الصهاينة (ولحظات التوتر بين فرنسا والمستوطنين الفرنسيين فى الجزائر).

١١ـ دراسة تاريخية للعناصر التى أدَّت إلى صدور وعد بلفور (أهم إنجاز صهيونى على الإطلاق)، وهل لعب اللوبى الصهيونى أى دور فى ذلك وماذا كان حجم هذا الدور.

١٢ـ إجراء عمليات عقلية تصورية عن مسار السياسة الأمريكية لو غاب اللوبى الصهيونى وغابت إسرائيل، وهل كانت سياسة الولايات المتحدة تجاه القومية العربية (على سبيل المثال) ستتغيَّر لو أن يهود العالم وإسرائيل اختفوا من على وجه الأرض أم أن ملامحها الأساسية ستظل كما هى.

إن سألنا هذه الأسئلة ووضعنا أطروحة قوة اللوبى الصهيونى فى عدة سياقات، أعتقد أن موقفنا قد يتغيَّر ربما بشكل جوهرى. وبذلك نكون قد تجاوزنا صيغة لفظية جاهزة ومؤشراً اختزاليًا.

ثلاثة نماذج أساسية: الحلولية ـ العلمانية الشاملة ـ الجماعة الوظيفية:

يضم هذا الكتاب بعض الدراسات المستقاة من موسوعة **اليهود واليهودية والصهيونية**. وقد كانت الأداة التحليلية الأساسية فى هذه الموسوعة هى النموذج المعرفى التحليلى المركب الذى يبتعد عن الاختزالية والتفسيرات أحادية البُعد. وقد استخدمت هذا النموذج المركب فى معظم دراساتى الأخرى، بما فى ذلك الدراسات التى يضمها هذا الكتاب سواء كان لها علاقة باليهود أو اليهودية أو لم يكن. والنموذج المعرفى التحليلى المركب الذى صنعته يحاول أن يتناول الظواهر اليهودية والصهيونية فى أبعادها السياسية والاقتصادية والحضارية والمعرفية، بل يشير إلى بعض العناصر التى قد يعجز هو ذاته عن تفسيرها. وهو نموذج يتسم (فى تصورنا) بأنه لا يتأرجح بحدة بين العمومية الشاملة والخصوصية المتطرفة (المتأيقنة)، فهو نموذج على مستوى معقول من العمومية والخصوصية يرمى إلى وضع اليهود واليهودية والصهيونية، بحسبانهم حالة محددة، فى سياق إنسانى عالمى مقارن يضم كل البشر ويدرك إنسانيتنا المشتركة، حتى ندرك أن الحالة المحددة ليست شيئًا مطلقًا وإنما تنتمى إلى نمط إنسانى عام ومجرد. ومع هذا، يحاول النموذج التحليلى فى الوقت نفسه ألا يهمل الملامح الفريدة والمنحنى الخاص للظواهر اليهودية والصهيونية. ولذا لم تقذف **الموسوعة** باليهود واليهودية والصهيونية فى صحراء العمومية المُسطَّحة التى وضعهم فيها أصحاب النماذج التحليلية الاختزالية الموضوعية الملساء (ومن بينهم صهاينة يريدون تطبيع اليهود) الذين يرون اليهود بحسبانهم وحدات مادية، اقتصادية أو سياسية عامة، ليست لها ملامح متميِّزة ولا تتمتع بأى خصوصية. كما أننا لم نتركهم فى جيتو الخصوصية اليهودية، المفاهيمى والمصطلحى، جيتو التفرُّد المطلق، والقداسة والدناسة، والطهارة والنجاسة، والاختيار والنبذ، ذلك الجيتو الذى وضعهم فيه أصحاب النماذج التحليلية من الصهاينة وأعداء اليهود الذين يرون اليهود بحسبانهم ظاهرة مستقلة، مكتفية بذاتها، تحوى داخلها كل أو معظم ما يكفى لتفسيرها. وبدلاً من كل هذا، حاولنا أن ندخل الظواهر اليهودية والصهيونية المجال الرحب للعلوم الإنسانية وعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا والتاريخ الإنسانى، حيث يمكن من خلال نماذج مركبة رؤية علاقة الكل (العام) بالجزء (الخاص) دون أن يفقد أىٌّ منهما استقلاله وحدوده.

ولإنجاز كل هذا، قمنا بتفكيك مقولات مثل «اليهودى العالمى» و«اليهودى المطلق» و«اليهودى الخالص» و«المؤامرة اليهودية» و«التاريخ اليهودى» (. . . إلخ) لنبيِّن المفاهيم الكامنة فيها، فهى تفترض أن اليهود لا يتغيرون بتغير الزمان أو المكان، وحتى إن تغيَّروا فإن مثل هذا التغيُّر يحدث داخل إطار يهودى مقصور على اليهود داخل حركيات وآليات التاريخ اليهودى. وبيَّنا عجز مثل هذه المقولات عن تفسير الواقع بأن أشرنا إلى عدد كبير من العناصر التاريخية والاجتماعية والنفسية والثقافية والدينية التى لم تتعرض لها هذه المقولات لأنها تقع خارج نطاق مقدرتها التفسيرية. وبيَّنا أن هذه المقولات تتسم بالعمومية المفرطة (اليهود فى كل زمان ومكان) والخصوصية المفرطة (اليهود وحدهم دون غيرهم). وأوضحنا كذلك أن من المستحيل أن نفهم سلوك اليهود، وآلامهم وأشواقهم وخيرهم وشرهم، من الداخل، أى بالعودة إلى كتبهم المقدَّسة (التوراة والتلمود) أو شبه المقدَّسة (القبَّالاه) أو غير المقدَّسة (البروتوكولات كما يزعم المعادون لليهودية) أو بالعودة إلى تصريحات الصهاينة وغيرهم.

ولذا، فإننا فى محاولة نحت نموذج تحليلى جديد ومركب، لم نذهب إلى التوراة والتلمود والبروتوكولات وحارات الجيتو ولا إلى بقعة جغرافية معيَّنة أو لحظة تاريخية بعينها. ولم نستسلم لأى أطروحات أو مسلمات عامة (الصراع العربى الإسرائيلى إن هو إلا صراع طبقى أو اقتصادى ـ العنصر الاقتصادى هو الذى يحرك كلاً من العرب واليهود ـ اليهود إن هم إلا بورجوازيون صغار ـ إسرائيل إن هى إلا قاعدة للاستعمار الغربى اليهود هم مصدر كل الشرور فى كل زمان ومكان)، بل درسنا كل جماعة يهودية فى سياقها السياسى والاقتصادى والتاريخى والحضارى والدينى والإنسانى المتعيِّن حتى نفهم العناصر التى تنفرد بها عن غيرها والعناصر المشتركة بينها وبين الجماعات اليهودية الأخرى.

وقد وجدنا أن من الأجدى من الناحية التفسيرية ألا نشير إلى اليهود فى كل زمان ومكان بوصفهم «اليهود» وحسب، وبشكل مجرد وكلى ومغلق، بل رأينا أن نشير إليهم بوصفهم «أعضاء الجماعات اليهودية» فى هذا المكان أو ذاك الزمان، وذلك حتى ينفتح الجيتو وحتى نستخدم مصطلحًا قادرًا على التعامل مع كل الجوانب المتعددة والثرية للظواهر اليهودية. ونفس الشىء يقال عن مسألة «التاريخ اليهودى» الذى يصبح «تواريخ الجماعات اليهودية»، و«الهوية اليهودية» التى تصبح «الهويات اليهودية»، و«الجريمة اليهودية» التى تصبح «الجريمة بين أعضاء الجماعات اليهودية». فهذه الجماعات اليهودية

يمكن أن نجدها فى الصين فى القرن الرابع عشر أو فى بولندا فى القرن التاسع عشر أو فى جنوب إفريقيا فى القرن العشرين. وبينما تميل الدراسات الصهيونية (والمعادية لليهود) والمتأثرة بها إلى أن تؤكد عناصر التشابه بين هؤلاء، وجدنا أن من الأجدى أن نرصد كلاً من عناصر التشابه والتجانس والاختلاف وعدم التجانس ثم نرتب العناصر حسب مقدرتها التفسيرية. ولقد وجدنا أن عناصر التشابه والتجانس، برغم أهميتها أحيانًا، أقل أهمية من عناصر الاختلاف وعدم التجانس (ومن هنا صيغة الجمع).

ثم طورنا عدة نماذج لكل منها مستواه التعميمى وسياقاته ومستويات فعاليته، ولكنها مع هذا ينتظمها نموذج تحليلى مركب أكبر تلتقى من خلاله كل أو معظم النقاط الأساسية:

١ـ أول هذه النماذج هو نموذج الجماعات الوظيفية الذى طورناه لدراسة وضع الجماعات اليهودية فى العالم الغربى ووضع الأقليات المماثلة فى الحضارات الأخرى (الصينيون فى جنوب شرقى آسيا والهنود فى إفريقيا . . . إلخ). أى أن دراسة الحالة هنا أخذت شكل دراسة أعضاء الجماعات اليهودية فى إطار علم اجتماع الأقليات والجماعات التجارية الهامشية والجماعات الإثنية. وما يحدث لليهودى يحدث لكل أعضاء الأقليات (والجماعات الوظيفية) الأخرى، أى أن اليهودى يظهر بوصفه الإنسان عضو الأقلية الدينية أو الإثنية أو الوظيفية.

٢ـ اكتشفنا الحقيقة البديهية (والتى غابت عن الكثيرين)، وهو أن الظاهرة اليهودية ابتداءً من عصر النهضة فى الغرب تحوَّلت تدريجيًا إلى ظاهرة غربية بالدرجة الأولى، أى أن السياق الأساسى للجماعات اليهودية فى العالم أصبح هو الحضارة الغربية الحديثة. وفى داخل هذا الإطار، اكتشفنا أن تجربة يهود بولندا هى أهم التجارب التاريخية للجماعات اليهودية، سواء من ناحية الكم (الغالبية الساحقة من يهود العالم الغربى فى نهاية القرن التاسع عشر إما من بولندا وإما من أصل بولندى) أو من ناحية الكيف والتطورات التاريخية اللاحقة. فالصهيونية هى حركة نشأت أساسًا فى صفوف يهود اليديشية، والتجربة الاستيطانية الصهيونية اللاحقة أكدت أهمية تجربة يهود الأرندا فى أوكرانيا كممثلين لطبقة الشلاختا (النبلاء البولنديين) فى إطار الإقطاع الاستيطانى فى أوكرانيا وثورة شميلنكى ضد هذا الإقطاع.

لكن تاريخ الحضارة الغربية الحديثة منذ عصر النهضة، سواء فى شرقى أوربا أم خارجها، هو تاريخ التحديث والتغريب والعلمنة الجزئية والشاملة والمشكلات المرتبطة بظهور الدولة العلمانية القومية المركزية. لكن هذا التاريخ ليس تاريخ العلمنة وحسب وإنما

هو أيضًا تاريخ الإمبريالية، فتاريخ التشكيل الحضارى الغربى الحديث هو أيضًا تاريخ التشكيل الإمبريالى الغربى الحديث. وقد ارتبطت الجماعات اليهودية فى الغرب، منذ البداية، بالتشكيل الاستعمارى الاستيطانى الغربى، وتحدَّد مسار هجرة أعضاء الجماعات اليهودية بحركة الاستيطان الغربى. كما أن رؤية الإنسان الغربى، للعالم ولذاته وللجماعات اليهودية، أصبحت رؤية علمانية إمبريالية. ومن هنا، كان لابد من توسيع نطاق النموذج ليشمل هذه الرؤية. وكان هذا يعنى ضرورة تطوير نموذج آخر هو نموذج الرؤية العلمانية الإمبريالية الشاملة، وهو نموذج أكثر اتساعًا من نموذج الجماعات الوظيفية وأكثر عمومية إذ إنه لا يضع اليهود فى سياق الأقليات وحسب، وإنما يضعهم فى سياق التشكيل الحضارى الإمبريالى الغربى، وهو التشكيل الذى هيمن على العالم بأسره وضمنه أعضاء الجماعات اليهودية. وقد طبقنا هذا النموذج على اليهود بحسبانهم حالة محددة: أقلية إثنية دينية تعيش فى عصر العلمانية الشاملة. وهنا يظهر اليهودى بحسبانه الإنسان الغربى الحديث، وما يحدث له (من اندماج ودمج وتدجين وتوظيف وتنميط وعلمنة وإبادة) هو ما يحدث للملايين من البشر فى العصر الحديث. وهو إنسان يعيش فى عصر أزمة الحداثة (ما بعد الحداثة).

٣ـ استخدمنا فى دراستنا لتطور اليهودية نموذج الحلولية الكمونية الواحدية مقابل نموذج التوحيد والتجاوز (الذى يفترض وجود ثنائية فضفاضة)، وبيَّنا أن الصراع بين النموذجين يشكل التوتر الأساسى فى اليهودية (وفى كل الأديان). فهو تعبير عن تناقض إنسانى أساسى يسم إنسانيتنا المشتركة، يأخذ شكل النزعة الجنينية (وهى الرغبة فى فقدان الهوية والالتحام بالكل والتخلى عن الوعى وعن المسئولية الخلقية) فى مقابل النزعة الإنسانية والربانية (وهى أن يؤكد الإنسان هويته الإنسانية المستقلة عن الطبيعة ويتحمل المسئولية الخلقية عن هذا الوضع).

ومن خلال نموذج الحلولية الكمونية هذا، أرّخنا للعقيدة اليهودية ولتصاعد معدلات الحلولية الكمونية فيها إلى أن سيطرت القبَّالاه عليها تمامًا. وهنا يظهر اليهودى بحسبانه الإنسان ممثل الإنسانية المشتركة فى واقعها المأساوى والملهاوى، وفى مقدرتها الهائلة على تجاوز عالم المادة وعلى الغوص فيه، وعلى الصعود إلى أعلى درجات النبل، وعلى الهبوط إلى أدنى درجات الخساسة.

كل نموذج من النماذج الثلاثة السالفة الذكر (الحلولية الكمونية ـ العلمانية الشاملة ـ الجماعة الوظيفية) له استقلاله عن النموذجين الآخرين، وعن كل سياق له آلياته وحركياته

وسماته. ويتفاوت البُعد الزمانى فى النماذج الثلاثة، فهو أكثر وضوحًا فى نموذج الجماعة الوظيفية، ويكاد يتلاشى فى نموذج الحلولية. ولكن النماذج كلها، مع هذا، تتلاقى وتتقاطع؛ لذا سنجد أن أعضاء الجماعات الوظيفية من حملة الرؤية الحلولية الكمونية الواحدية (الروحية/ المادية). ولكن ثمة تقابلاً اختياريًا بين الحلولية والعلمانية الشاملة، كما أن عضو الجماعة الوظيفية إنسان وظيفى متحوسل ذو بُعد واحد، لذا سنجد أن أعضاء الجماعات الوظيفية هم عادةً وليس بالضرورة من حملة الفكر العلمانى الشامل (الحلولى الكمونى الواحدى المادى) الذى يُترجم نفسه عادةً إلى رؤية إمبريالية.

والنقطة المشتركة بين كل هذه النماذج هى أنها واحدية تنكر التجاوز وتُلغى الثنائيات الفضفاضة والحيز الإنسانى، فالحلولية الكمونية هى رؤية للواقع ترى أن الإله قد حل فى العالم حتى أصبح الإله غير متجاوز للعالم متوحدًا معه، ومن ثم أصبح الإله والطبيعة والإنسان شيئًا واحدًا، أى أن ثنائيات: الخالق والمخلوق، والإنسان والطبيعة، والكل والجزء، والعام والخاص، تم إلغاؤها لتظهر الواحدية الكونية المادية. والعلمانية (الشاملة) ترى أن العالم يحوى داخله ما يكفى لتفسيره وأنه لا حاجة لتجاوز هذا العالم الذى تسوده قوانين واحدة تسرى على الطبيعة والإنسان، وهو ما يقضى على ثنائية الإنسان والطبيعة لتظهر الواحدية المادية (والإمبريالية، بطبيعة الحال، تنظر للعالم باعتباره مادة محضة يمكن للأقوى حوسلتها لصالحه، أى أنها هى الأخرى تدور فى إطار شكل من أشكال الواحدية المادية التى نطلق عليها «الواحدية الذاتية الإمبريالية»). ويُعرَّف أعضاء الجماعات الوظيفية فى ضوء وظيفتهم وحسب لا فى ضوء إنسانيتهم المتعينة، ومن ثم فإن أبعادهم الإنسانية الأخرى يتم إنكارها لتظهر الواحدية الوظيفية. فثمة محور مشترك وسمة أساسية هى الواحدية الكاملة التى تتبدَّى على مستويات مختلفة. فالحلولية الكمونية تتبدَّى بالدرجة الأولى على المستوى الدينى والمعرفى (الكلى والنهائى)، بينما تتبدَّى الجماعات الوظيفية على المستوى الاقتصادى والوظيفى بالأساس، أما العلمانية والإمبريالية الشاملة فإنها تتبدَّى بشكل مكثف على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

ولقد قلنا «بالدرجة الأولى» و«بالأساس» و«بشكل مكثف» عن عمد، لأن كل نموذج يتبدَّى فى واقع الأمر على كل المستويات، وكل ما فى الأمر أنه قد يتبدَّى بشكل أكثر كثافة على مستوى معيَّن دون المستويات الأخرى. ولهذا، فقد احتفظنا بتعدد المستويات واستقلالها ومقدرتها التفسيرية ولكن مع تأكيد وحدتها على مستوى أعمق وهو المستوى المعرفى (الكلى والنهائى).

وكل النمـاذج الثلاثة ـ كما أسلفنا ـ تنضوى تحت نموذج أكبر ووحدة أساسية كامنة فيها، إلا أننا أكدنا أن هذا النموذج الأكبر لا يتبدَّى بنفس الطريقة فى كل زمان ومكان وفى جميع الحالات، فالنموذج مثل الإمكانية التى قد تتحقق وقد لا تتحقق، وإن تحققت فإن ما يتحقق هو أجزاء وجوانب منها وحسب، ومن هنا فإن النموذج العام لا يُغنى عن دراسة كل حالة على حدة. ولذا فإننا برغم حديثنا عن نموذج الجماعات الوظيفية اليهودية داخل الحضارة الغربية، أكدنا أن هذا النموذج لا يتطور بنفس الطريقة ولا يَطَّرد بنفس الأسلوب وعلى نفس المستوى من مرحلة زمانية لأخرى. ونحن ننبه دائمًا إلى أن النموذج الذى طرحناه نموذج عام جدًا، يصلح إطارًا تصوريًا ذا قيمة تحليلية وتفسيرية كلية وحسب، ويظل التطور التاريخى نفسه مختلفًا ومليئًا بالتعرجات والنتوءات والمنحنيات الخاصة التى يتطلب رصدها وفهمها وتفسيرها جهدًا إبداعيًا خاصًا وإدراكًا للطبيعة الاحتمالية للنموذج التحليلى التفسيرى.

الانتفاضة نموذجا للتكامل غير العضوى:

وقد يكون من المفيد أن أعرض على القارئ كيف قمت بصياغة نموذج مركب لدراسة الانتفاضة، وكيف قمت بتطبيقه على الظاهرة التى جردت منها النموذج.

كانت نقطة البداية حديثا جرى فى القاهرة بينى وبين إحدى طالباتى الفلسطينيات من غزة، ولاحظت مدى ازدرائها للإسرائيليين وعدم خوفها منهم. وبدأت ألاحظ أن فلسطينيى الداخل غير منكسرين، على عكسنا نحن عرب الخارج. فالفاعل الإنسانى العربى هناك قوى متماسك. ثم تصادف أن قرأت إعلانًا فى الجيروساليم بوست عن إحدى المستوطنات الصهيونية فى الضفة الغربية، ولاحظت أنه لا توجد إشارة واحدة لأرض الميعاد أو لصهيون أو للمُثُل العليا الصهيونية أو العقيدة اليهودية، بل اقتصر الحديث على المزايا والإغراءات المادية والمعيشية والترفيهية (يتكلف المنزل فى مستوطنات الضفة الغربية مائة ألف دولار فقط لاغير، بينما ثمة شقة فى تل أبيب يفوق هذا السعر بمراحل). وكانت الإشارة اليهودية الوحيدة فى الإعلان هى نجمة داود، إذ رُسم المنزل المعروض للبيع على هيئة النجمة المقدَّسة والرمز القومى، أى أن المقدَّس والقومى قد وُظِّفا فى خدمة عملية التسويق. كل هذا ولَّد فى عقلى صورة للعرب والصهاينة مغايرة إلى حدٍّ كبير للصورة الشائعة آنذاك.

نبهنى الحديث مع الطالبة والإعلان فى الجريدة الإسرائيلية إلى ضرورة استرجاع كلٍّ

من الفاعل الإنساني العربي والصهيوني. ثم بدأت أرصدهما في تفاعلهما ومواجهاتهما اليومية ودوافعهما الداخلية والأبعاد الكلية والنهائية (المعرفية) لرؤية كل منهما للكون، وكانت هذه هي الخطوة الأولى في صياغة نموذج تحليلي جديد. فأدركت أن الفاعل الصهيوني أصبح محايداً غير مكترث بما يسمَّى «المثاليات»الصهيونية، متمركزاً حول ذاته، يدرك العالم من خلال حرصه الشديد على المعدلات الاستهلاكية المادية العالية التي يتمتع بها.

والمستوطنون الصهاينة، في تصوُّري، مرتزقة بالأساس. وبينما كان القدامى منهم على استعداد لتَحمُّل شظف العيش وإرجاء الإشباع وانتظار المكافأة المادية المؤجلة، نجد أن المستوطنين الجدد، مع تَزايُد معدلات العلمنة والأمركة في التجمُّع الصهيوني، يُصرون على تحقيق مستويات معيشية وأمنية عالية عاجلة دون تأجيل. ولذا، فإن المنظمة الصهيونية تدفع لهم الرشا الباهظة على هيئة منازل مريحة وطرق مُعدَّة خصيصًا لهم (تسمَّى الطرق الالتفافية) ومدارس لأطفالهم وحراسة عسكرية مشددة حتى ينعموا بالحياة الدنيا دون مشكلات! أي أنني توصلت إلى أن النموذج الإدراكي الذي يتحكم في رؤية الصهاينة لأنفسهم ولواقعهم ولمن حولهم هو نموذج مادي اختزالي.

وسيطر على المؤسسة الصهيونية وهم مريح مفاده أن «المقاومة قد اجتُثت تمامًا من جذورها»، وأن هناك علامات وقرائن على ما سماه الجنرال بنيامين بن أليعازر (منظم الأنشطة في الضفة الغربية وحاكمها العسكري آنذاك) «الاتجاه المتردد أو الحذر نحو البراجماتية» (الجيروساليم بوست ١٤ من نوفمبر سنة ١٩٨٣)، والذي يعني في نهاية الأمر التكيف مع الأمر الواقع وتَقَبُّله. وقد رأى الجنرال إمكانية تقوية هذا الاتجاه البراجماتي عن طريق إنشاء عدد أكبر من البنوك والشركات الاستثمارية، أي عن طريق إشباع الحاجات الاقتصادية للعرب وإغراق هويتهم، الأمر الذي يؤدي إلى استغراقهم فكريًا في أمور الدنيا والمال بدلاً من قضايا الوطن والأرض والهوية! (فالنموذج الإدراكي الكامن هنا هو النموذج الاقتصادي الاستهلاكي للإنسان المقبل بنهم على الحياة الدنيا الذي تشكل الدوافع الاقتصادية سقف عالمه، أي أن الوهم الصهيوني يستند إلى رؤية مادية اختزالية للآخر، لا تختلف كثيراً عن رؤية الذات). ولم تكن الولايات المتحدة بعيدة عن هذا الاتجاه أو المخطط التطبيعي البراجماتي، فقامت الولايات المتحدة بمد يد المساعدة إلى هذا البرنامج، أي أن الولايات المتحدة كانت تود أن تساهم عن طريق المساعدات الفنية والتنموية في تعميق روح التكيف والمرونة ومحو الذاكرة الفلسطينية والقيم الأخرى مثل الكرامة وحب الوطن والارتباط بالأرض دون التعلق بأي مطلقات أو ثوابت.

ولكن ثمة عنصرين أساسيين متوازيين أفشلا هذا المخطط الصهيوني الأمريكي، أولهما أزمة التجمُّع الصهيوني الذي يخوض أزمة عقائدية نتيجة تصاعد معدلات العلمنة فيه وتوجهه نحو قيم المنفعة واللذة، وهو ما أدَّى إلى تفشِّي ظواهر الانحلال الاجتماعي والانصراف عن العقيدة الصهيونية وشيوع عقلية الروش قطان (الرأس الصغيرة والمعدة الكبيرة - أي الإنسان الذي لا يهتم إلا بمصالحه المباشرة والضيقة). فالمستوطنون الصهاينة لم يعودوا قادرين على تحمل شظف العيش. كما تفاقمت أزمة ما يُسمَّى بالهوية اليهودية (من هو اليهودي؟)، والتي تطرح على الإسرائيليين والعالم بحثًا عما إذا كان هناك هوية يهودية حقًا - أي شعب يهودي - أم أن المسألة مجرد أطروحة ضبابية ليس لها ما يساندها في الواقع، وهل «اليهود» هم اليهود الغربيون أم الشرقيون؟ وهل اليهودية انتماء ديني أم انتماء إثني وعرْقي؟ كما يعاني المجتمع الصهيوني من أزمة سكانية بسبب نضوب المعين البشري الذي كان يزوده بالوقود البشري وبسبب رفض يهود العالم الغربي (سواء في الولايات المتحدة أو الاتحاد السوفيتي) الهجرة إليه.

والعنصر الثاني هو ما أسميه الامتلاء الفلسطيني، الذي نجم عن أن حالة القهر حالة بنيوية تسم العلاقة بين المستعمرين والمستعمَرين. كما أن عملية تشويه المجتمع الفلسطيني وتحطيم بنيته التحتية، وربطه بالاقتصاد الإسرائيلي، كانت تتسارع. ولذا، لم يكن من الصعب على الفلسطينيين إدراك الجانب القمعي الحتمي في العلاقة الكولونيالية مع التجمُّع الاستيطاني الصهيوني ومن ثَمَّ إدراك مدى زيف المخطط البراجماتي الصهيوني الأمريكي.

ولكن، إلى جانب القهر، كانت هناك عملية إغواء، فقد بلغ عدد العرب الذين يعملون وراء الخط الأخضر (وهو الخط الافتراضي الذي يفصل فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨ عن تلك التي احتُلت عام ١٩٦٧) ١٢٠ ألفًا. وقد ارتفع متوسط دخل الفلسطينيين العرب بالفعل من ٣٠٠ دولار عام ١٩٦٨ إلى ٤٠٠ دولار في الضفة وألف دولار في القطاع.

ولكن تماسُك هوية الفلسطينيين وتجذُّرهم في تراثهم الحضاري والديني، ورفضهم الانصياع للنموذج الاستهلاكي المادي الاختزالي، كان هو المدد الذي لا ينفد، والذي جعل الفلسطينيين يدركون إمكاناتهم ويدركون مدى تخثر العدو، ومدى سقوطه في النموذج الاستهلاكي المادي. كما أن العمليات الفدائية التي لم تتوقف، والتي كانت تتفاوت في حدتها - وفي مدى نجاحها وفشلها - نجحت في الإبقاء على روح الجهاد

للشعب الفلسطينى ، وعلى تماسكه وتمسُّكه بعقيدته . ولا شك فى أن هذا التماسك هو وحده الذى هيأ الأجيال الفلسطينية الجديدة لإدراك ما حدث داخل المجتمع الصهيونى فازدادت امتلاءً وإبداعًا .

انطلاقًا من هذا ، بدأت ألاحظ حوادث إلقاء الحجارة التى كانت تؤدى إلى غضب المستوطنين الصهاينة وإلى مطالبتهم الجيش الإسرائيلى بالتدخل لوضع حد لهذه الظاهرة ، مما يعنى أن إلقاء الحجارة لم يعد مجرد حوادث متفرقة وإنما ظاهرة متكررة عميقة الأثر على المستوطنين ، ولذا فقد طالبوا بتدخل الجيش ، بل وطالبوا بأن تكون عقوبة إلقاء الحجارة هى السجن المؤبد ! عند هذه النقطة أدركت أن الفلسطينيين عرفوا أنه من السهل تعكير صفو الحياة الدنيوية للمستوطنين ، وتوصلوا إلى أنه لمقاومة المستوطنين قد لا تكون هناك حاجة لإطلاق الرصاص عليهم ، وأنه يمكن اللجوء لأسلحة أخرى قد تكون أخف وطأة ولكنها على درجة عالية من الفعالية . وتوصلت أيضًا إلى أن إلقاء الحجارة أصبح سلاحًا أساسيًا فى الضفة الغربية ، وتنبأت بأن هذا السلاح ، برغم ضعفه وبدائيته ، ستزداد أهميته . ولا شك فى أننى تذكرت تجربة إلقاء الحجارة على الجنود الإنجليز فى دمنهور فى طفولتى ، أى أننى استعدت ذاكرتى التاريخية فى المقاومة ! فكتبت مقالاً فى جريدة الرياض بعنوان «إلقاء الحجارة فى الضفة الغربية» فى فبراير عام ١٩٨٤ تنبأت فيه باندلاع الانتفاضة .

والواقع أننى حققت ما توصلَّت إليه من نتائج لا من خلال تقبل الأطروحات السائدة ، أو من خلال عملية رصد خارجية لأحداث لا معنى لها تتم على مساحة مادية مسطحة ، وإنما من خلال مراقبتى لبشر لهم رؤية معرفية (نماذج إدراكية) محدَّدة تحدِّد استجابتهم وتوقعاتهم وبالتالى سلوكهم . فالصهيونى الذى يحاول أن يرفع مستوى معيشة العرب حتى ينسوا الوطن والهوية ، هو نفسه الذى يودُّ أن يتمتع بحمام السباحة فى المستوطنة والذى يصر على مستويات عالية من الراحة والمتعة . والعربى الذى يرفض الانصياع للرؤية البراجماتية التى تودُّ تطبيعه وتدجينه هو نفسه القادر على أن يدرك التآكل الداخلى للمستوطنين وتحولهم إلى شخصيات شرهة مستهلكة غير منتجة . من هنا كان الحجر الذى قد لا يَقتُل ولكنه يُعكر صفو المستوطنين ويُسقط معنى حياتهم ، ومن هنا كانت الانتفاضة .

وبعد اندلاع الانتفاضة ، تفرغت لدراسة النموذج المركب الكامن وراءها ، وتوصلت إلى أنه نموذج مركب يتسم «بالتكامل غير العضوى» ، أى أنه نموذج يسمح بوجود ثغرات

بين الأسباب والنتائج، وبين الكل والجزء، وبين الجزء والآخر دون أن يفصلها بعضها عن بعض. وهو نموذج يعرف الثنائيات الفضفاضة والانقطاع ويدور في إطار السببية الفضفاضة، ولذا فإنه لا يسقط في الواحدية أو التلاحم العضوي. وبرغم استقلال الأجزاء عن الكل وبعضها عن بعض، فإنها ليست مفتتة ذريًا بل هي في علاقة تكاملية بحيث يمكنها أن تنسق فيما بينها وأن تتفاعل. ولذا فهو نموذج يعرف الاتساق والاستمرار والتكامل. ومع هذا، يبقى لكل جزء من أجزائه استقلاله وكينونته وشخصيته وهويته. فالأجزاء مترابطة دون أن تكون متلاحمة عضويًا، والكل ينتظم الأجزاء دون أن يبتلعها، ودون أن تذوب هي فيه، ودون أن تُردَّ في كليتها إليه، والسبب له علاقة بالنتيجة ولكنها ليست علاقة مباشرة صلبة، وبهذا المعنى فإن نموذج التكامل غير العضوي يقف على الطرف النقيض من نموذج الحلولية الكمونية، وهو نموذج يتسم بالتلاحم العضوي، فجميع عناصره متماسكة متلاحمة بحيث لا يستطيع عنصر أن يستقل عن الكل ولا يتمتع بمساحة يتحرك فيها بشيء من الاستقلال.

والتراث الإسلامي العربي تراث قد تَرِد فيه النماذج العضوية (وهي لابد أن ترد داخل أي تشكيل حضاري)، إلا أنها لا تتمتع بأي مركزية فيه، إذ يشغل المركز نموذج التكامل غير العضوي (لا التلاحم العضوي). فلننظر (على سبيل المثال) إلى الحديث الشريف «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى»(متفق عليه). فبرغم أن الصورة المجازية الأساسية هنا هي الجسد، فإن بنيتها غير عضوية نظرًا لاستخدام أداة التشبيه التي تحتفظ بمسافة (أو ثغرة) بين طرفي التشبيه وتقلّل من عضوية المجاز وتمنع تأيقنه. فالمؤمنون في تعاطفهم ليسوا «جسدًا»وإنما هم «مثل الجسد» وحسب. وأداة التشبيه تخفف حدة الترابط وتُدخل قدرًا من الترابط الفضفاض غير الصلب. ولعل الحديث الشريف الآخر عن نفس الموضوع تظهر فيه فكرة الترابط غير العضوي الفضفاض بشكل واضح «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضًا» [متفق عليه] ثم شبَّك الرسول صلى الله عليه وسلم أصابعه». فالصورة المجازية هنا في مضمونها غير عضوية وتُعبِّر عن تكامل وترابط ولكنه ترابط البناء غير العضوي الذي تتخلله الثغرات (تمامًا مثل أصابع اليد المتشابكة).

ويمكن أن نضرب عشرات الأمثلة الأخرى من القرآن والسنة (والتراث الديني وغير الديني) على فكرة الترابط غير العضوي الفضفاض. فمثلاً مفهوم النفس المطمئنة هو مفهوم فضفاض تمامًا، فهي ليست النفس الذرية الآلية ذات البُعد الواحد المغتربة التي

تحتفظ بحدودها وانغلاقها، ولا هى النفس الرومانسية ذات البُعد الواحد التى تلتحم عضويًا بالآخر، وإنما هى نفس مركبة الأبعاد تكتسب المقدرة على الإبداع والبقاء (الطمأنينة) من خلال التوكل على الله دون الاتحاد به، ومن خلال التعاون مع الآخرين دون الالتحام الكامل بهم أو الانفصال الكامل عنهم؛ فهى تظل فى حالة اتصال وانفصال، تَواصُل واستقلال. وأعتقد أن النموذج الأكبر (نموذج النماذج إن صح التعبير) هو المفهوم الإسلامى لله وعلاقة الإنسان به؛ فالله ليس كمثله شىء ولكنه قريب يجيب دعوة الداعى (دون أن يحل فيه)، وهو مفارق تمامًا للكون (للطبيعة والتاريخ) متسام عليهما ولكنه لا يتركهما دون عدل أو رحمة، فهو أقرب إلينا من حبل الوريد (دون أن يجرى فى عروقنا). فثمة مسافة تفصل بين الإله والإنسان والطبيعة، تمامًا مثل تلك التى تفصل بين الإنسان والطبيعة. وهذه المسافة حيز إنسانى يتحرك الإنسان فيه بقدر كبير من الحرية، فهى ضمان استقلال الإنسان عن الإرادة الإلهية بحيث يصبح الإنسان حرًا ومسئولاً من الناحية الأخلاقية، ويصبح له من ثَمَّ هُوية مركَّبة محدَّدة، ويصبح التاريخ الإنسانى مجال حريته واختباره (ومن هنا مركزية مفهوم «خاتم المرسلين» بوصفه إعلانا من الله عز وجل بأن التاريخ، بعد اكتمال الوحى، هو رقعة الحرية). ولكن المسافة ليست هوة تعنى أن الإله قد هجر الإنسان وتركه فى عالم الفوضى والصدفة، فالله قد أرسل له وحيًا فى نص مقدَّس مكتوب، وهو قد كرَّم الإنسان واستخلفه، ولذا فإن الإنسان يحمل رسالة الإله فى الأرض ويحمل الشرارة الإلهية داخله.

ولإلقاء مزيد من الضوء على نموذج التكامل الفضفاض غير العضوى، سنعقد مقارنة بينه وبين نموذج التلاحم العضوى من منظور إمكانية التشغيل والتطبيق:

١ـ يمكن القول إن نموذج التلاحم العضوى ثمرة حقيقية لمنظومة الحداثة الغربية المبنية على القطيعة المعرفية والفعلية مع الماضى، والبدء من الواقع المادى المباشر ومحاولة السيطرة على عناصره. إن التغيير يعنى رفض الماضى والبدء من نقطة الصفر الافتراضية، أما نموذج التكامل الفضفاض غير العضوى فهو نموذج يحاول أن ينسلخ عن الحداثة الغربية ليستلهم التراث ويولِّد منه حداثة جديدة ونظمًا فى الإدارة وتحريك الكتلة البشرية بأسرها. وهذا أمر متوقع تمامًا، فالنموذج الانتفاضى نموذج استرجاعى: أن تصبح إسرائيل فلسطين مرةً أخرى وأن تُزال آثار العدوان الاستعمارى الغربى الصهيونى الذى نجح فى مواجهتنا بآلاته الحديثة وقصم ظهرنا. فلابد إذن من استدراجه إلى أرضنا حيث يمكننا أن نحاوره حسب قواعدنا ونستلهم تراثنا. ولذا،

فإن الانتفاضة كانت شكلاً من أشكال «العودة عن الحداثة» demodernization، وبعث أشكال تقليدية من التكامل الاجتماعى والإنتاج (الأسرة وحدة أساسية ـ الزراعة التقليدية ـ المخبز الريفى ـ العودة لشجرة الزيتون مصدرا للحياة والرموز) ليزداد التكامل غير العضوى فى المجتمع.

ونحن نذهب إلى أن الحجر فى حالة الانتفاضة ليس مجرد سلاح استخدمه المنتفضون بكفاءة عالية، وإنما هو بلورة كاملة لنموذج التكامل الفضفاض غير العضوى. فاستخدام الحجر بكفاءة توصَّل لها الإنسان منذ أن بدأ التاريخ البشرى. والحجر موجود بكثرة داخل معجمنا الحضارى، فهو إحدى المفردات الأساسية فى التراث العربى الإسلامى، فالحصان يُشبَّه فى معلقة امرئ القيس بأنه «كجلمود صخر حطه السيل من عل». ونحن نعرف كذلك سورة الفيل حيث نجد ﴿طَيْرًا أَبَابِيلَ﴾ ترمى الغزاة ﴿بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ﴾، وعقوبة الزنى هى الرجم. ويستعيذ المسلمون بالله من الشيطان الرجيم، ويقضون حياتهم يحلمون بإقامة شعائر الحج، ومن أهمها رجم إبليس وتحية الحجر الأسود (وربما تقبيله). وتقف الكعبة نفسها حجراً ضخمًا مكعب الشكل يشير ـ ما لا نهاية ـ إلى الإمكانات والوعود والجنة، ويزخر شعر المقاومة الفلسطينية قبل الانتفاضة وبعدها بإشارات لا تُعَد ولا تحصى للأرض والجبال والحجارة.

وثمة سمات مشتركة أخرى بين نموذج الانتفاضة، نموذج التكامل الفضفاض غير العضوى، والنماذج الإدراكية السائدة فى المجتمعات التقليدية. فعلى سبيل المثال، لجأت الانتفاضة، التى تحاول أن تحرك الكتلة البشرية بأسرها، إلى البحث عن رقعة الإجماع الشعبى بين الفلسطينيين (الثوابت الإنسانية) مثل التمسك بالأرض والدفاع عن حق تقرير المصير، ولم تشغل بالها بالأطروحات الثورية النقية الدقيقة.

٢ـ ونموذج التلاحم العضوى (وهو نموذج أساسى فى الحضارة الغربية) يدور فى إطار القانون العام المجرد العالمى. وقد توصلت النظرية الثورية الماركسية فى عالمنا العربى إلى أنه لابد من ظهور وعى بروليتارى متبلور. وحيث إن الوعى البروليتارى ناجم عن ظروف مادية موضوعية (تركُّز العمال فى المدن ـ تفاقم الصراع مع البورجوازية . . . إلخ)، فلابد من الانتظار لحين ظهور هذه الظروف الموضوعية، وهى ستظهر حتمًا من خلال التطور الطبيعى! وهكذا دخلنا فى دائرة مفرغة. وتضخَّم الحديث عن الثورة وطرق إشعالها، وظل الواقع من حولنا مجدبًا عقيمًا يشهد بتعاستنا الفكرية وبؤسنا العملى والنظرى!

أما نموذج التكامل غير العضوى فإنه لا يفقد نفسه فى القانون العام، فهو يشبه المجتمعات التقليدية ذات الهوية الواضحة التى لا تفقد ذاتها فى حضارة عالمية وهمية، ولذا فهو ينظر من حوله ويدرك أبعاد وجوده ويستلهمه. ولذا اهتدى المنتفضون إلى الحجر: سلاح متوافر فى كل مكان، لا يُستورَد من الخارج، ولا يمكن نَزْعه أو مصادرته، سلاح طبيعى يستطيع كل إنسان استخدامه، فهو تعبير عن الإجماع الشعبى.

٣ـ نموذج التكامل الفضفاض غير العضوى مبنى على التدوير وإعادة استخدام المواد (بالإنجليزية: ريسيكلينج (recycling، وهو فى هذا يشبه المجتمعات التقليدية، على عكس الحضارة الحديثة المبنية على فكرة التخلص من الفوارغ) disposable، وهذا يعود إلى ولاء الحضارة الحديثة لفكرة السرعة وتنظيم الحركة واستهلاك الطاقة). ويتميَّز الحجر بإمكانية استخدامة عدة مرات وربما إلى ما لا نهاية.

وهناك أمثلة كثيرة على عملية التدوير. فعلى سبيل المثال، حينما كان بعض الشباب العادى يدخل السجن، كان يتم تحويلهم إلى كوادر انتفاضية واعية، وهو ما حوَّل السجون إلى أكاديميات لتخريج الثوار. ويقوم المنتفضون بتنظيم إضرابات داخل السجن لتزيد من التراحم. وحينما يخرج المسجون فإنه يعود بطلاً إلى الحى، نموذجًا انتفاضيًّا جديدًا، ينظر له الأطفال والشباب والكهول بوصفه قدوة حسنة! وهكذا يتحوَّل غيابه السابق فى السجن إلى حضور ثرى ينير العقول والقلوب (يُقال إن معظم العناصر القيادية من خريجى هذه الأكاديميات). والمساجين لا يختلفون هنا عن الشهداء، إذ حينما يسقط أحد المتفضين شهيدًا فهو يتحول إلى رصيد مضاف، ويؤخذ الجثمان لتقام الصلاة عليه، وبذلك يتحوَّل استشهاده إلى وسيلة من وسائل زيادة التماسك. فالشهيد هنا ليس طاقة مبدَّدة وإنما طاقة جديدة تظل تسرى فى جسد الجماعة. كما أن الكفاح بالحجر يعنى أن بوسع المنتفض أن يستخدم الحجر ويفر فى الطرق الضيقة فيضمن لنفسه الاستمرار والبقاء فى دورة الكفاح اليومى.

٤ـ ينبنى نموذج التلاحم العضوى (شأنه شأن نموذج الحداثة المادية الغربية) على النمو المستمر والمتصاعد وتعظيم مراكمة الطاقة واستهلاكها وتبديدها، بل تبديد المادة نفسها أحيانًا حتى يصل النموذج إلى الذروة، وهى نقطة الاشتعال (نهاية التاريخ). فهذا النموذج يذهب إلى أن تراكم الظروف الموضوعية وتصاعد التناقضات واحتدامها، سيولِّد حتمًا وعيًا ثوريًا، وأن هذا سيؤدى بدوره إلى اندلاع الثورة.

أما نموذج التكامل الفضفاض (غير العضوى) فإنه يحتاج إلى قَدْر من الطاقة، ولكنه لا

يتجه نحو تعظيم مراكمتها واستهلاكها، وإنما يركز على استخدامها مع الحفاظ عليها وعلى مصادرها (كما هو الحال فى المجتمعات التقليدية). وهو نموذج يفضل التوازن على الصراع، ولذا فهو يجمع بين الطاقة الإنسانية (التقاط الحجر وإلقاؤه) والطاقة الطبيعية (الحجر نفسه).

ولأن النموذج الانتفاضى لا يتجه نحو النمو المستمر، فهو لا يحاول أن يصل إلى الذروة، ولذا فهو يتوهج أحيانًا ويخبو أحيانًا أخرى. ولكنه لا ينطفئ أبدًا ولا يشتعل أبدًا. ويتضح فيما نسميه التصعيد الأفقى، أى ابتداع أشكال جديدة من النضال هى استمرار للأشكال القائمة وربما تحسين لها ولكنها ليست تصعيدًا كميًا لها. والتصعيد الأفقى يأخذ شكل زيادة الخبرة عند الجماعة البشرية الفلسطينية المنتفضة التى تعادل النمو فى قوة البطش لدى العدو وفى مقدرته على محاربة الانتفاضة دون أن يشكل ذلك تزايدًا فى الحرارة ودون الإخلال بالإستراتيجية العامة للانتفاضة؛ أن تستمر فى رفض العدو بشكل نشط وفى إرسال الرسائل له: إننا كنا وما زلنا وسنكون.

وقد درَّب أهل الضفة والقطاع أنفسهم تمامًا حتى أصبح بوسعهم أن ينجزوا فى ساعتين أو ثلاث ما لا يستطيع غيرهم إنجازه إلا فى يومين أو ثلاثة، وهذا يتطلب تدريب كل أفراد الجماعة على الحركة المنسقة وعلى توزيع الأدوار والوظائف توزيعًا دقيقًا.

ومن الأمثلة الأخرى على التصعيد الأفقى أن المنتفضين لاحظوا أن جنود العدو كانوا يتعرفون على راشقى الحجارة عن طريق التراب العالق بأيديهم. فقام المنتفضون بتجنيد الأطفال الصغار ليحملوا فوطة مبللة ينظف بها راشق الحجارة يده بعد فراغه من فعله البطولى.

واستخدام الوزنة الحديدية بدلاً من الحجر هو مثل ثالث على التصعيد الأفقى. والوزنة بالنسبة للحجر كالمدفعية الثقيلة بالنسبة للبندقية، فاستخدامها شكل من أشكال التصعيد ولا شك، ولكن الوزنة مع هذا تظل تنويعًا على الحجر.

٥- يتطلب نموذج التلاحم العضوى حدًا أقصى من التنظيم والترشيد الكامل فى إطار القانون العام والتطبيق الصارم له. فيتم التنسيق الكامل بين الأجزاء المختلفة. ولذا، لابد أن تكون كل العناصر متجانسة، ولابد أن تذعن للقانون العام والسلطة المركزية وتتسم بالخضوع للأطروحات الثورية العلمية الدقيقة.

أما فى حالة نموذج التكامل الفضفاض غير العضوى، فإن الترشيد الكامل لا يكون

ضروريًا، بل قد يكون على العكس ضارًا، إذ إن الترشيد يعني تطبيق قانون واحد على الجميع، أو مجموعة من القواعد المختلفة ينتظمها قانون واحد، وهذا يتعارض مع تنوُّع الأجزاء وتفاوت السرعات. ونموذج التكامل غير العضوى قد لا يعمل بنفس المستوى من الكفاءة، ولا على نفس القدر من السرعة التى يعمل بها نموذج التكامل العضوى، ولكنه قادر على أن يعمل بسرعات متفاوتة فى الوقت نفسه بسبب عدم وجود تنسيق صارم بين الأجزاء المختلفة (إذ يحتفظ كلٌّ بشخصيته إلى حدٍّ ما). وهو بسبب مساميته وليونته يتمتع بإمكانية الحركة إلى الأمام أو إلى الخلف أو إلى اليمين أو إلى اليسار. بل يمكن أن تتحرك بعض أجزائه الأخرى إلى الخلف، (حسب الظروف). ويمكن أن تتحرك بعض أجزائه بينما تتوقف الأجزاء الأخرى، ولذا فإن مقدرته على تعبئة الجماهير، برغم عدم تجانسها، عالية.

وقد تركت الانتفاضة، بسبب عدم التزامها بقانون مجرد واحد، مجالاً واسعًا للإبداع الشخصى وحوَّلت الارتجال إلى شكل مهم من أشكال النضال الإبداعى الذى يمكن استيعابه داخل التخطيط المركزى الفضفاض. والواقع أن النضال بالحجر لا يتطلب درجة عالية من الترشيد ومن ثَمَّ فإنه لا توجد ضرورة لدورات توعية أو حلقات تدريب ولا درجات عالية من التثوير والتسييس.

٦- وبسبب تماسكه العضوى وصلابته وافتقاده إلى المسامية والفضفاضية، فإن نموذج التلاحم العضوى قادر على الحركة فى ظروف مثالية وحسب، وفى اتجاه واحد وحسب (دائمًا إلى الأمام). ولكنه، بسبب هذا، غير قادر على التوقف، وهو فى الوقت نفسه مهدَّد بالتوقف الكامل إن لم تتوافر له الظروف المثالية، أى ظروف التحكم الكامل والتجانس الكامل والترشيد الكامل.

وقد لا يتسم نموذج التكامل الفضفاض غير العضوى بمقدرته على الحركة السريعة والدائبة والمستمرة ولكنه يعوِّض هذا بمقدرته على التحكم فى الإيقاع العام وفى توظيفه بما يتفق مع المنحنى الخاص لواقعه. وقد أدرك المنتفضون طبيعة واقعهم، وهو أنهم يعيشون تحت وطأة نظام عسكرى شرس له ادعاءات ديمقراطية تتمتع بتأييد الحكومات والصحافة الغربية، ولذا فإن المنتفضين كانوا (وما زالوا) يقومون بمضايقة العدو وإلحاق الألم والأذى به. ولكن الحجر ليس قاتلاً، وقد فوَّت هذا على عدوهم فرصة استخدام آلته العسكرية إلا بحذر شديد (خصوصا فى وجود وسائل الإعلام). ويمكن القول إن النموذج الانتفاضى يقف بين النموذج الفيتنامى (القتال المسلح) والنموذج الغاندى (العصيان

المدنى السلمى)، ومع هذا فإن بوسع النموذج الانتفاضى أن يتحرك فى نطاقهما إن لزم الأمر.

٧ـ يتسم نموذج التكامل العضوى بالثنائية الصلبة، فالمركز قوى أما الأطراف فضعيفة، ولذا فإن التنظيم يتسم بالهرمية الصلبة؛ نخبة طليعية مسلحة بالنظرية الثورية تتمتع بوعى ثورى عال، وجماهير تابعة ينظمها الحزب الثورى (طليعة الطبقة العاملة!) ويقودها إلى أرض الميعاد. أما فى حالة نموذج التكامل غير العضوى (الانتفاضة)، فإن المركز لا يكون بالضرورة أقوى من الأطراف، ولذا يكون التنظيم شبه هرمى، قمته ليست مدببة ولا حادة، والقيادة لا تمسك كل الأمور بيدها ولا تسبق الجماهير وإنما تسير فى وسطها جنبًا إلى جنب، كما هو الحال فى المجتمعات التقليدية التى لا تعطى أهمية مطلقة للنخبة أو الدولة أو العقائد إذ تتم الإدارة من خلال عدد هائل من المؤسسات الأهلية والوسيطة (الأسرة ـ علاقات القرابة ـ الأوقاف . . . إلخ)، ومن خلال النصح والإرشاد وقدر من الإجماع. وإن حدث شيء للمركز فلن يؤثر الأمر كثيراً فى الأطراف إذ لا يختلف المركز عن الأطراف كثيراً. والأطراف، شأنها شأن كل الأجزاء، لها شخصيتها المستقلة، أما وتيرة حركتها فينظمها المركز ولكنها مستقلة عنه ولها تموجاتها المختلفة ومنحنياتها الخاصة.

وهذا التماسك بين أفراد الجماعة يمكِّنها من الاستمرار فى الأداء دون توجيه يومى من القيادة ودون رقابة حزبية صارمة (دون انضباط حزبى كما يُقال فى الخطاب الثورى) وهذه هى طريقة التنظيم فى الانتفاضة، فالنضال بالحجر لا يتطلب عملية تنظيم مركزية أو قيادة قوية، فبرغم وجود القيادة المركزية فإن الأطراف ظلت قوية.

انطلاقًا من نزعتهم التراثية، اهتم المنتفضون أيما اهتمام بالأغانى الشعبية والتراث الشعبى فى نضالهم واحتجاجهم، ولكن إبداعهم التراثى وصل إلى ذروته وعبَّر النموذج الانتفاضى، نموذج التكامل العضوى، عن نفسه خير تعبير فيما سميته «حيلة البطيخة». فمن المعروف أن قوات الاحتلال الصهيونى كانت تُحرِّم على الفلسطينيين أن يرفعوا العلم الفلسطينى وتُجرِّم هذا الفعل. ولذا، بدلاً من المواجهة المباشرة، كان الفلسطينيون يقومون عند مرور القوات الصهيونية، بقطع بطيخة إلى نصفين ثم يرفعون أحد النصفين -وكل لبيب بالإشارة يفهم. فألوان البطيخة المقطوعة حمراء وقشرتها خضراء وبيضاء وبذورها سوداء، وهى ألوان العلم الفلسطينى. ولعل عملية قطع البطيخة نفسها تذكر الجندى الصهيونى بأشياء أخرى يخافها. إن قطع البطيخة المتعينة أكثر عمقًا فى مدلوله من

مجرد رفع العلم المجرد. وهو سلاح مبتكر تمامًا يوجد عند الفكهانى فى أى وقت، وليس بإمكان العدو مصادرته، وإن فعل يصبح أضحوكة أمام العالم. وهو سلاح اقتصادى تمامًا يمكن تدويره (بالإنجليزية: ريسيكلينج recycling)! يستطيع المجاهد أن يأكله بعد أن يناضل به. ويستطيع الجميع استخدام سلاح البطيخة من سن السابعة إلى سن السابعة والسبعين(!!). وهو أيضًا سلاح يستفز العدو دون أن يعطيه فرصة للبطش. وهو فى نهاية الأمر تعبير عن الهوية: حلبة الصراع الحقيقية. والبطيخ سلاح شعبى مائة فى المائة، ولا أعتقد أن من يأكل الهامبورجر كثيراً ويسمع الديسكو طويلاً قادر على أن يستخدم البطيخة عَلَمًا لفلسطين، أو الأغنية نظرية ثورية، أو الحجر سلاحا.

ومن أكبر علامات الإبداع الانتفاضى أنه، مع تغيُّر الظروف، تغيَّر أسلوب الانتفاضة ومنهجها. فانتفاضة الأقصى والاستقلال لجأت لأشكال جديدة من الجهاد ومن التصعيد بسبب توافر أرض محررة يمكن للمجاهدين أن يفروا إليها وأن يصوغوا أشكالاً جديدة من السلاح مثل قسام ٢، بل إننى أذهب إلى حد القول بأن انتفاضة الأقصى تجاوزت النموذج الانتفاضى وأصبحت حرب تحرير لا يمكن دراستها إلا داخل هذا النمط، أى أننا فى حاجة إلى نموذج جديد لتفسيرها.

ويمكن أن نختتم هذا الجزء بتلخيص ما قمنا به: لقد استخدمنا نموذجًا مركبًا بدأ بتحديد البُعد المعرفى (رؤية الكون) عند الطرفين المتصارعين (المستوطنين الصهاينة والمواطنين الفلسطينيين)، طرف يصدر عن رؤية مادية اختزالية والآخر يصدر عن رؤية مركبة تستلهم الماضى دون أن تتجاهل الحاضر، وتؤمن بالإله وبمقدرة الإنسان على التجاوز دون أن تتوه فى السحاب. وبعد ذلك، رصدنا جوانب أخرى من هذا النموذج المركب وبيَّنا تبدياته فى أحداث الانتفاضة وتفاصيلها اليومية المختلفة وفى الأنماط العامة المتكررة فيها.

ملحق (٢)
بعض المصطلحات المهمة

الحلولية والتوحيد:

الإيمان بموجود متعال يتجاوز كلاً من الطبيعة/ المادة هو سمة المنظومات الإنسانية الهيومانية (وهو الإنسان فى المنظومات الهيومانية، وهو الإله فى المنظومات التوحيدية)، وهو مركز الكون (مركز غير مادى، يتجاوز المادة ولا يحل فيها أو يتوحد معها). أما المنظومات الحلولية فتقوم على أن مركز الكون ليس مفارقًا له، بل حال فيه، إما فى الطبيعة وإما فى الإنسان. وقد يكون الحلول فى كليهما بحيث يشمل الطبيعة والإنسان أو الطبيعة وضمنها الإنسان.

الحلولية الكمونية:

ومن هنا حديثنا عن الحلولية الكمونية، وهو المذهب القائل بأن كل ما فى الكون (الإله والإنسان والطبيعة) مكوَّن من جوهر واحد. ومن ثَمَّ، ينكر هذا المذهب وجود الحيز الإنسانى المستقل، كما ينكر إمكانية الحرية والتجاوز (وهو يصل إلى الذروة فى وحدة الوجود). ومذهب الحلول والكمون مذهب أحادى اختزالى، فهو يختزل الإنسان ويساويه بالكائنات الطبيعية.

الواحدية الكونية:

حينما يحل الإله فى الطبيعة والإنسان، يصبح الكون جوهراً واحدًا، وهذا ما يسمَّى «الواحدية الكونية»، حين يصبح الإنسان والإله جزءاً من دورات الطبيعة والكون لا يتجاوزانها، وحينما يُستبعد الإله تمامًا تظهر الواحدية المادية.

الثنائية الفضفاضة:

الثنائية الأساسية (فى النظم التوحيدية) هى ثنائية الخالق (المنزَّه عن الإنسان والطبيعة والتاريخ) والمخلوق. وهى ثنائية فضفاضة تكاملية إذ إن الإله مفارق للعالم إلا إنه لم يهجره ولم يتركه وشأنه. وينتج عن هذه الثنائية ظهور ثنائيات تكاملية عدة من أهمها ثنائية الإنسان والطبيعة، والتى تفترض انفصال الإنسان عن الطبيعة وأسبقيته عليها واستحالة رده إليها وتفسيره فى إطارها لأن الإله خلقه وكَرَّمه واستخلفه فى الأرض. ولكنها لا تعنى أن الإنسان هو مركز الكون، فقد وُضع فى مركز الكون وحسب، ولا تعنى أيضًا أنه مالك الطبيعة فهو خليفة فيها من قبَل خالقها (أى أن ثمة حيزًا طبيعيًا مستقلاً عن الإنسان وإن كان من حق الإنسان أن يتحرك فيه بحرية ومسئولية).

و«الثنائية الفضفاضة» غير «الاثنينية» أو «الازدواجية» أو «الثنائية الصلبة». ففى «الثنائية الفضفاضة» ثمة عنصران قد يكونان متكافئين أو غير متكافئين ولكنهما مع هذا يتفاعلان ويتدافعان. أما فى الاثنينية، فإن هناك عنصرين مختلفين تمام الاختلاف، ولذا فإنهما يدخلان فى صراع أزلى. وقد يكونان عنصرين متعادلين تمام التعادل فلا يتصارعان، وفى كلتا الحالتين لا يُوجَد تفاعُل أو تكامُل.

الرؤية العضوية:

النظم الحلولية الكمونية التى تذهب إلى أن العالم يحوى داخله المبدأ الواحد (مصدر تماسُكه وحركته ونموه) تلغى أى ثنائيات وأى تركيب. والحلول الكامل يعنى أيضًا التماسك العضوى الكامل، ومن هنا تَلازُم الرؤية الحلولية والرؤية العضوية.

العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة:

من المصطلحات التى ترد فى هذه الدراسة مصطلحا «العلمانية الجزئية» و«العلمانية الشاملة». «العلمانية الجزئية» هى رؤية جزئية للواقع تنطبق على عالم السياسة وربما على عالم الاقتصاد، وهو ما يُعبَّر عنه بفصل الكنيسة عن الدولة. والكنيسة هنا تعنى «المؤسسات الكهنوتية»، أما الدولة فهى تعنى «مؤسسات الدولة المختلفة». ويُوسِّع البعض هذا التعريف ليعنى فصل الدين (والدين وحده) عن الدولة بمعنى الحياة العامة فى بعض نواحيها. ويلاحظ أن العلمانية الجزئية تلزم الصمت تمامًا بشأن المرجعية الأخلاقية

والأبعاد الكلية والنهائية للمجتمع ولسلوك الفرد فى حياته الخاصة وفى كثير من جوانب حياته العامة.

كل هذا يعنى أن العلمانية الجزئية تترك حيزاً واسعًا للقيم الإنسانية والأخلاقية المطلقة، بل وللقيم الدينية مادام لا صلة لها بعالم السياسة (بالمعنى الضيق للكلمة)، أى أنها صيغة تعترف بقدر من الثنائية وبقدر من استقلال الإنسان عن قوانين المادة.

أما «العلمانية الشاملة» التى يمكن أن نسميها أيضًا «العلمانية الطبيعية/ المادية» فهى رؤية شاملة للكون بكل مستوياته ومجالاته، وهى لا تعبر عن انفصال الدين عن الدولة وعن بعض جوانب الحياة العامة وحسب وإنما عن انفصال كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل جوانب الحياة العامة فى بادئ الأمر ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة فى نهايته، إلى أن يتم نزع القداسة تمامًا عن العالم (الإنسان والطبيعة). والعلمانية الشاملة تشمل كلاً من الحياة العامة والخاصة، والإجراءات والمرجعية (أى مجموعة المفاهيم الكلية والنهائية). والعالم، من منظور العلمانية الشاملة (شأنها فى هذا شأن الحلولية الكمونية المادية)، مكتف بذاته وهو مرجعية ذاته، عالم متماسك بشكل عضوى لا تتخلله أى ثغرات ولا يعرف الانقطاع أو الثنائيات، خاضع لقوانين واحدة كامنة فيه لا تُفرِّق بين الإنسان وغيره من الكائنات، فهى تختزله تمامًا فى القوانين الطبيعية/ المادية، فهو عالم يتسم بالواحدية المادية الصارمة. والمبدأ الواحد كامن (حالّ) فى العالم لا يتجاوزه ويُسمَّى «قانون الحركة» أو «القانون الطبيعى/ المادى»، الأمر الذى يعنى سيادة الواحدية المادية، كما يعنى أن كل الأمور (فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير) مادية نسبية متساوية لا قداسة لها، وأنه يمكن معرفة العالم بأسره (الإنسان والطبيعة) من خلال الحواس الخمس. والعلمانية الشاملة بطبيعة الحال لا تؤمن بأى مطلقات أو كليات. ولعل المنظومة الداروينية الصراعية هى أقرب المنظومات اقترابًا من نموذج العلمانية الشاملة. ونحن نذهب إلى أن الرؤية العلمانية الشاملة (الداروينية الصراعية)، التى تحوِّل العالم إلى مادة استعمالية يمكن توظيفها، هى ذاتها الإمبريالية، وأن نفس الرؤية أو النموذج الكامن وراء الواحدة كامن وراء الأخرى.

و«العلمانية الشاملة» هى «الترشيد فى الإطار المادى»، أى إعادة صياغة الواقع المادى والإنسانى فى إطار نموذج الطبيعة/ المادة أو المبدأ الواحد الكامن فى المادة بالشكل الذى يُحقِّق التقدُّم المادى (وحسب) مع استبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية والإنسانية، وكل العناصر الكيفية والمركبة والغامضة والمحفوفة بالأسرار، بشكل تدريجى ومتصاعد،

حتى يتحول الواقع إلى مادة استعمالية ويتحول الإنسان إلى كائن وظيفى أحادى البُعْد. ومن ثَمَّ يمكن توظيف (حوسلة) كل من الواقع المادى والإنسانى بكفاءة عالية، إلى أن يتحقق حلم اليوتوبيا التكنولوجية التكنوقراطية (ونهاية التاريخ) حين يتم برمجة كل شيء والتحكم فى كل شيء، بما فى ذلك الإنسان نفسه، ظاهره وباطنه. ويؤدى الترشيد المادى إلى ضمور واختفاء الحيز الإنسانى والإنكار الكامل للتجاوز، ومن ثَمَّ فهو شكل من أشكال العلمنة الشاملة. ويهدف كل من العلمنة الشاملة والترشيد المادى إلى تحويل الطبيعة والإنسان إلى وسيلة، أى حوسلتهما.

المنحنى الخاص للظاهرة:

يرد فى هذه الدراسة مصطلح «المنحنى الخاص للظاهرة». ونحن نطرح فكرة المنحنى الخاص للظاهرة كمحاولة لتجاوز ثنائية الذات (المدركة) والموضوع (المدرك). ويفترض المصطلح وجود موضوع مستقل عن الذات، له جوانب عدة متسقة بشكل معين تمنحه تفرُّده وتجعله مستقلاً عن الكل (مستقلاً وليس منفصلاً تمامًا). والعقل البشرى لا يمكنه رصد الموضوع بشكل كامل فوتوغرافى، لا بسبب محدوديته وحسب وإنما بسبب مقدرته التوليدية وبسبب تركيبية الظاهرة نفسها.

لكن العقل البشرى قادر على إدراك الظواهر والتوصل إلى قدر معقول من المعرفة بها يمكنه من التعامل معها. فالعقل البشرى، مسلحًا بحواسه وعواطفه وذكرياته، ينظر للظاهرة فيدرك بعض جوانبها بطريقة تتفق مع طريقة الآخرين فى بعض جوانبها وتختلف عنهم فى بعض الجوانب الأخرى. فكأن المنحنى الخاص للظاهرة ليس أمرًا موضوعيًا كامنًا فعلاً فى الظاهرة، ولا هو نتيجة إبداع الذات المدركة أو قصورها، وإنما هو نتيجة تفاعل خلاق بين الذات المبدعة والموضوع المركب.

المجتمع التعاقدى والمجتمع التراحمى:

يرد أيضا مصطلحا «المجتمع التعاقدى» و«المجتمع التراحمى». والرؤية التعاقدية ترى المجتمع بحسبانه تركيبًا بسيطًا تتسم عناصره بالتجانس، أى مجتمعًا تعاقديا، العلاقات بين الأفراد فيه علاقات بسيطة غير متشابكة يمكن التعبير عنها من خلال عقد قانونى نصوصه واضحة. والرؤية الكلية للإنسان هنا تقوم على أنه كائن فرد بسيط ذو بُعد واحد، أى إنسان طبيعى، ومن ثَمَّ فإن الطبيعة تسبق الإنسان.

أما الرؤية التراحمية فهى ترى المجتمع بحسبانه كيانًا مركبًا تتسم عناصره بالتجانس والتنوع، أى مجتمعًا تراحميًا، العلاقات بين الأفراد فيه علاقات مركبة متشابكة لا يمكن التعبير عنها من خلال عقد قانونى واضح. وينظر إلى الإنسان هنا على أنه كائن جماعى مركب متعددِّ الأبعاد، إنسان إنسان، ومن ثَمَّ فإن الإنسان يسبق الطبيعة.

والله أعلم.

المؤلف:

الدكتور عبدالوهاب المسيرى مؤلف عربى معنى بالحضارة الغربية الحديثة وبشئون أعضاء الجماعات اليهودية فى العالم. وُلِدَ فى دمنهور (البحيرة) عام ١٩٣٨، ويعمل أستاذاً غير متفرغ للأدب الإنجليزى والمقارن بجامعة عين شمس (كلية البنات). وقد حصل على عدة جوائز من بينها جائزة العويس للدراسات الإنسانية والمستقبلية لعام ٢٠٠٢. وله عدة دراسات فى الصهيونية وتاريخ الحضارة والنقد الأدبى من أهمها:

* **نهاية التاريخ** (القاهرة، ١٩٧٢).
* **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية** (القاهرة، ١٩٧٥).
* **الفردوس الأرضى: دراسات وانطباعات فى الحضارة الأمريكية الحديثة** (بيروت، ١٩٧٩).
* **الشعر الرومانتيكى الإنجليزى: النصوص الأساسية وبعض الدراسات النقدية** (بيروت، ١٩٧٩).
* **الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة فى علم اجتماع المعرفة** (الكويت، ١٩٨٨).
* **العُرس الفلسطينى: مختارات مزدوجة اللغة من شعر المقاومة الفلسطينية** (واشنطن، ١٩٨٨).
* **الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة فى الإدراك والكرامة** (القاهرة، ١٩٩٠).
* **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد** (القاهرة، ١٩٩٣) ٧ مجلدات.
* **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيرى جديد** (القاهرة، ١٩٩٩) ٨ مجلدات.
* **نور والذئب الشهير بالمكار - سندريللا وزينب هانم خاتون - معركة كبيرة صغيرة - سر اختفاء الذئب الشهير بالمحتار... إلخ** (قصص للأطفال) (القاهرة، ٢٠٠٠).
* **العلمانية تحت المجهر** (دمشق، ٢٠٠٠).
* **رحلتى الفكرية - فى البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية** (القاهرة، ٢٠٠١).

* الأكاذيب الصهيونية من بداية الاستيطان إلى انتفاضة الأقصى (القاهرة، ٢٠٠١).

* فلسطينية كانت ولم تزل: الموضوعات الأساسية فى شعر المقاومة الفلسطينية: ١٩٦٠ ـ ١٩٨٢ (القاهرة، ٢٠٠١).

* اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود (القاهرة، ٢٠٠٢).

* الجماعات الوظيفة اليهودية: نموذج تفسيرى جديد (القاهرة، ٢٠٠٢).

* الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان (دمشق، ٢٠٠٢).

* انهيار إسرائيل من الداخل (القاهرة، ٢٠٠٢).

* مقدمة لدراسة الصراع العربى الإسرائيلى (دمشق، ٢٠٠٢).

* الحداثة وما بعد الحداثة (دمشق، ٢٠٠٣).

* من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية: أثر الانتفاضة على الكيان الصهيونى (القاهرة، ٢٠٠٣).

* الموسوعة الموجزة: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية فى مجلدين (القاهرة، ٢٠٠٣).

وله عشرات المقالات فى الشعر الإنجليزى والأمريكى والحضارة الغربية الحديثة والصراع العربى الإسرائيلى.

فهـــــرس

الفصل الثانى عشر: المتحف والذات القومية

ملحق (١) حول المنهج المادية الاختزالية والتفسيرية المركبة

ملحق (٢) بعض المصطلحات المهمة

رقم الإيداع ٢٠٠٣/١٧٥٧٠
الترقيم الدولى I.S.B.N. 977 - 09 - 0994 - 7

مطابع الشروق
القاهرة :٨ شارع سيبويه المصرى ـ ت:٤٠٢٣٣٩٩ ـ فاكس:٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص.ب: ٨٠٦٤ ـ هاتف : ٣١٥٨٥٩ ـ ٨١٧٢١٣ ـ فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)

دفاع عن الإنسان

دراسات نظرية وتطبيقية فى النماذج المركبة

تتناول أبحاث هذا الكتاب إشكالية منهجية، وهى ضرورة استخدام النماذج المركبة لتفسير الظواهر الإنسانية والابتعاد عن النماذج الاختزالية.

والنماذج المركبة هى النماذج التى لا تكتفى بعنصر واحد فى تفسير الظواهر، وإنما تأخذ فى الحسبان عناصر عدة، منها السياسى والاجتماعى والاقتصادى، بل والعناصر الحضارية والأبعاد المعرفية. ولأن النموذج التحليلى المركب متعددّ الأبعاد والمستويات فإنه يمكنه الإحاطة بمعظم جوانب الظاهرة موضع الدراسة.

ويتضمن الكتاب تعريفاً بالنماذج المعرفية وعلاقة الإدراك بالواقع ومقارنة بين النماذج الاختزالية والنماذج المركبة، كما يتضمن جزءاً عن علاقة المؤشر بكل من هذه النماذج.

ويحاول الكتاب تطبيق المنهج التفسيرى من خلال نماذج مرك[illegible] ظواهر حضارية مختلفة ومتنوعة مثل الماسونية والرأسمالية و[illegible] السامية والإبادة النازية ليهود أوربا.

6 221102 012881

دار الشروق